موسوعة المسائل العقدية

تأليف

محمد بن نصر أبي جبل

دار اللؤلؤة

الجزء التاسع عشر

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(باب ذكر الماتريدية)[(١)]

١- التعريف بمؤسس الماتريدية.

هو أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود بن محمد، الماتريدي السمرقندي الحنفي. المتكلم الملقب بإمام الهدى وعلم الهدى إمام المتكلمين مصحح عقائد المسلمين قدوة أهل السنة ورافع أعلام السنة والجماعة....... أما تاريخ ميلاد الإمام أبي منصور الماتريدي فلم يذكره أحد فيما أعلم.... ولم أظفر على تاريخ ميلاد الماتريدي لا من خلال ترجمته ولا من خلال تراجم شيوخه بدقة غير أن شيخين للماتريدي وجدت لهما تاريخ وفاتهما:

الأول محمد بن مقاتل الرازي فقد توفي سنة ٢٤٨هـ والثاني نصير بن يحيى البلخي وهو توفي سنة ٢٦٨هـ فبالنظر إلى تاريخ وفاة شيخه الأول يكون عمر الماتريدي عشر سنوات حين وفاة شيخه هذا لأن الماتريدي لم يكن على طريقة المحدثين حتى يبكر للسماع فإن صح هذا التقريب يكن ميلاد الماتريدي سنة ٢٣٨هـ والله أعلم وحول هذا التقريب تدور آراء الباحثين المعاصرين لكن كون الرازي هذا شيخا للماتريدي غير ثابت فالأولى في ميلاده ٢٥٨هـ.

وأما وفاته فاتفق المترجمون للماتريدي - فيما أعلم - أنه توفي سنة (٣٣٣هـ).

إلا ما وقع عند حاجي خليفة في موضع من أنه توفي سنة (٣٣٢هـ).

مع أنه قد وقع عنده في مواضع أنه توفي سنة (٣٣٣هـ) موافقا لبقية المؤرخين.
وقد شذ الكوثري عن الجماعة بدون برهان كعادته فادعى أنه توفي سنة (٣٣٢هـ).
ووقع عند عبد العزيز الفريهاري الهندي أنه توفي سنة (٣٣٥هـ).

---

(١) انظر الماتريدية للشمس الأفغاني ج١ ص٢١٤.

قلت: هذا إما وهم من الفريهاري نفسه، أو خطأ مطبعي، لأنه قول شاذ بدون برهان. وذكر بعض المعاصرين من الماتردية: أن طاش كبرى زاده قال في (طبقات الفقهاء): "وقيل: سنة (٣٣٦هـ).

قلت: راجعت (طبقات الفقهاء) و (مفتاح السعادة) لطاش كبرى زاده ففيهما ما يوافق الجماعة.

الحاصل: أن الصحيح هو أن الماتريدي توفي سنة (٣٣٣هـ) أما بقية الأقوال، فلا اعتبار لها.

* تلقى علوم الفقه الحنفي والكلام على أحد كبار علماء ذلك العصر وهو نصر بن يحيى البلخي المتوفى سنة ٣٦٨ هـ، وغيره من كبار علماء الأحناف، كأبي نصر العياض وأبي بكر أحمد الجوزجاني وأبي سليمان الجوزجاني، حتى أصبح من كبار علماء الأحناف وقد تتلمذ عليه بعض المشاهير في علم الكلام.

لقد كان لأبي منصور مناظرات ومجادلات عديدة مع المعتزلة في الأمور التي خالفهم فيها، وقد اتحد في الهدف مع الأشعري في محاربة المعتزلة وكان معاصرا له، وأما في العقائد فكان على اتفاق مع ما قرره أبو حنيفة في الجملة، مع مخالفته في أمور وله مؤلفات كثيرة في مختلف الفنون، منها: (بيان وهم المعتزلة تأويلات أهل السنة) - (الدرر في أصول الدين) - (الرد على تهذيب الكعبي في الجدل) - (عقيدة الماتريدية) - (كتاب التوحيد وإثبات الصفات) - (كتاب الجدل) - (مأخذ الشرائع في أصول الفقه) - (المقالات). وكان يلقب فيما وراء النهر بإمام السنة وبإمام الهدى، وقد وقف في وجه المعتزلة الذين كانوا فيما وراء النهر إلا أنه كان قريبا منهم في النظر إلى العقل، ولم يغل فيه غلوهم، بل اعتبره مصدرا آخر إضافة إلى المصدر الأساسي وهو النقل، مع تقدم النقل على العقل عند الخلاف بينهما إلا أنه يعتبر

معرفة الله واجبة بالعقل قبل ورود السمع وإن الله يعاقبه على عدم هذه المعرفة.

* **مصنفاته**

للماتريدي مؤلفات كثيرة ويمكن تقسيم ما تم الوقوف عليه من أسماء مؤلفاته حسب موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التفسير: للماتريدي تفسير من التفاسير الوسيطة يعرف باسم (تأويلات أهل السنة) أو (تأويلات القرآن) ذكره عامة من ترجموا له وهو معروف ومشهور عند الماتريدية ولا يوازيه عندهم أي تفسير آخر لا قبله ولا بعده وقد وصل إلينا الكتاب كاملا ونسخه الخطية كثيرة..... وذكر صاحب (كشف الظنون) كتابا آخر باسم (تأويلات الماتريدية في بيان أصول السنة وأصول التوحيد) وقال في وصفه: وهي ما أخذ منه أصحابه المبرزون تلقفا ولهذا كان أسهل تناولا من كتبه جمعه الشيخ الإمام علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي وهذا الكتاب موجود منه الجزء الأول فقط في مكتبة خدابخش برقم (٢٩٤) وقد رجع إليه الدكتور أيوب علي وذكر أن الكتاب ما هو إلا شرح لتفسير الماتريدي والشارح هو علاء الدين أبو بكر السمرقندي.

الثاني: علم الكلام

١ - كتاب (التوحيد): يعد كتاب (التوحيد) للماتريدي من أهم مؤلفاته الكلامية وذلك لأنه قد قرر فيه نظرياته الكلامية وبين فيه معتقده في أهم المسائل الاعتقادية فلذلك صار كتاب (التوحيد) المرجع الأساسي في معرفة عقيدة الماتريدية وكل من جاء بعد الماتريدي من الماتريدية اعتمدوا عليه ولم يأتوا بجديد يذكر وكتاب (التوحيد) أيضا من أقدم المراجع الكلامية التي فيها ذكر آراء الفرق الإسلامية وخاصة المعتزلة وكذلك آراء الفرق غير الإسلامية وكتاب (التوحيد) أيضا من أول

الكتب الكلامية التي صدرت بالكلام في نظرية المعرفة والكتاب صعب تناوله فيه كثير من العبارات الغامضة والمعاني المبهمة والألفاظ المغلقة فلهذا قال أبو اليسر البزدودي إن في كتاب (التوحيد) الذي صنفه الشيخ أبو منصور قليل انغلاق وتطويل وفي ترتيبه نوع تعسير.

٢ - شرح (الفقه الأكبر): من المؤلفات المنسوبة لأبي منصور الماتريدي كتاب (شرح الفقه الأكبر) وهذا الكتاب في نسبته للماتريدي نظر إذ إنه لا يوجد في المصادر التي ترجمت للماتريدي ولا في المصادر التي تهتم بكتب المؤلفين أي إشارة إلى أن الماتريدي قد (شرح الفقه الأكبر) وقد نفى نسبة الكتاب إلى أبي منصور الماتريدي المستشرق الهولندي وينسنك في كتابه (عقيدة المسلمين) وذكر أنه قد رجع إلى عدة نسخ مخطوطة ولم يجد فيها التصريح بنسبته إلى الماتريدي كما أن الكوثري ذكر في مقدمته لكتاب (العالم والمتعلم) أن عدة نسخ مخطوطة بدار الكتب المصرية فيها التصريح بنسبة الكتاب إلى أبي الليث السمرقندي ومما يؤكد عدم صحة نسبة الكتاب إلى الماتريدي أنه قد ورد في الكتاب نقد لأقوال الأشاعرة في عدة مواضع ومعلوم أن المذهب لم يشتهر كمذهب إلا بعد وفاة الأشعري بفترة زمنية ليست بالقصيرة والماتريدي كان معاصرا للأشعري بل إن وفاتهما متقاربة ولعل الصواب كما ذكر الكوثري وأبو زهرة وغيرهما أن الكتاب لأبي الليث السمرقندي ومما يؤكد هذا أنه ورد في نص الكتاب عبارة قال الفقيه أبو الليث....

٣ - (رسالة في العقيدة) ذكر هذه الرسالة البغدادي في (هدية العارفين) وفؤاد سزكين في (تاريخ التراث) وللسبكي شرح لهذه الرسالة بعنوان (السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور) وشكك السبكي في نسبة هذه الرسالة إلى الماتريدي وأشار إلى أنها لبعض تلاميذ الماتريدي ومما يؤكد عدم صحة نسبة الرسالة إلى الماتريدي

هو ورود ذكر الأشعرية في نصها بالإضافة إلى أن بقية من ترجم للماتريدي لم يذكروا هذه الرسالة ضمن مؤلفاته.

٤ – (رسالة في الإيمان) ذكرها أبو المعين النسفي في (التمهيد)

٥ – (المقالات) يعد كتاب (المقالات) للماتريدي من أقدم كتب المقالات وذلك لتقدم مؤلفه ولكن الكتاب مفقود ولم يعثر على أي نسخة له.

٦ – (بيان وهم المعتزلة)

٧ – (رد تهذيب الجدل)

٨ – (رد وعيد الفساق)

٩ – (رد أوائل الأدلة)

١٠ – (رد الأصول الخمسة) لأبي محمد الباهلي

١١ – (الرد على القرامطة)

١٢ – (رد الإمامة) وهو رد على بعض الروافض

الثالث: أصول الفقه

للماتريدي كتابان في أصول الفقه الأول مأخذ الشرائع والثاني الجدل ذكرهما عامة الذين ترجموا له وقال علاء الدين البخاري مبينا قدر هذين الكتابين وتصانيف أصحابنا (في أصول الفقه) قسمان قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان لصدوره ممن جمع الأصول والفروع مثل (مأخذ الشرائع) وكتاب (الجدل) للماتريدي ونحوهما وقسم وقع في نهاية التحقيق في المعاني وحسن الترتيب لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع غير أنهم لما لم يتمهروا دقائق الأصول وقضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول ثم هجر القسم الأول إما لتوحش الألفاظ والمعاني وإما لقصور الهمم والتواني. وهذان الكتابان لم

يعثر على أي نسخة منهما وهما في عداد المفقودات.

* **شيوخه وتلاميذه**

أولا: شيوخه

١ - محمد بن مقاتل الرازي قال الذهبي في (ميزان الاعتدال) محمد بن مقاتل الرازي لا المروزي حدث عن وكيع وطبقته تكلم فيه ولم يترك..... مات سنة ثمان وأربعين ومائتين... وله تصانيف منها المدعي والمدعى عليه.

٢ - أبو نصر العياضي هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري السمرقندي أبو نصر العياضي، ذكره الإدريسي في (تاريخ سمرقند) وقال كان من أهل العلم والجهاد ولا أعلم له رواية ولا حديثا فأذكره أسره الكفار فقتلوه صبرا في بلاد الترك في أيام نصر بن أحمد بن إسماعيل بن أسد بن سامان.... وذكر عن أبي القاس الحكيم السمرقندي أنه قال ما أتى الفقيه أبا نصر العياضي أحدا من أهل البدع والأهواء وأولي الجدل والمراء في الدين بآية من القرآن يحتج بها عليه لمذهبه إلا تلقاه مبتدئا بما يفحمه ويقطعه وأن رياسة العلماء والدرس كانا إليه وهو من أبناء عشرين سنة وأنه لما استشهد خلف أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران الشيخ أبي منصور الماتريدي. وذكر النسفي والناصري أن له كتابا في مسألة الصفات

٣ - أبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني...... وكان الجوزجاني من الجامعين بين علم الأصول وعلم الفروع وكان في أنواع العلوم في الدرجة العالية وله كتاب (الفرق والتمييز) وكتاب (التوبة) وغيرهما.

٤ - نصير بن يحيى البلخي..... وقيل نصر... كان بارعا في الفقه الحنفي والكلام توفي سنة ٢٦٨هـ

*** ثانيا: تلاميذه.**

١ – أبو القاسم الحكيم السمرقندي هو أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن زيد القاضي الحكيم السمرقندي... أخذ الفقه والكلام عن الماتريدي ويعد من أشهر تلاميذ الماتريدي... وذكر أبو المعين أنه توفي سنة ٣٣٥هـ والذي عليه بقية من ترجموا له أنه مات في محرم يوم عاشوراء سنة اثنين وأربعين وثلاثمائة بسمرقند.... ومن آثار أبي القاسم الحكيم السمرقندي (الرد على أصحاب الهوى) وهو المسمى (بالسواد الأعظم) ويعد من أهم المتون عند الماتريدية... ومن آثار أبي القاسم السمرقندي رسالة صغيرة في الإيمان.

٢ – علي الرستغفني هو أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفني نسبة إلى رستغفن وهي قرية من قرى سمرقند وقد وصف الرستغفني من ترجم له بأنه من كبار مشايخ سمرقند ومن أصحاب الماتريدي الكبار وله ذكر في الفقه والأصول في كتب الحنفية ووقع خلاف بينه وبين الماتريدي في مسألة المجتهد إذا أخطأ في إصابة الحق. عند الماتريدي يكون مخطئا في الاجتهاد وعند أبي الحسن الرستغفني يكون مصيبا في الاجتهاد على كل حال أصاب الحق أو لم يصب. ومن آثاره (إرشاد المهتدي) و (الزوائد والفوائد في أنواع العلوم) و (الأسئلة والأجوبة) و (بيان السنة والجماعة).

٣ – أبو محمد عبد الكريم البزدوي هو أبو محمد عبد الكريم بن موسى بن عيسى الفقيه البزدوي... تفقه على أبي منصور الماتريدي وسمع وحدث وقد برع في الفقه خاصة... قال القرشي ذكر في تاريخ نسف أنه مات سنة تسعين وثلاثمائة في رمضان.

٤ – أبو أحمد العياضي هو أبو أحمد بن أبي نصر أحمد بن العباس العياضي، وهو ابن أبي نصر العياضي شيخ الماتريدي.

٥ – أبو عبد الرحمن بن أبي الليث البخاري أخذ عن أبي منصور الماتريدي الكلام والفقه وهو صاحب أبي القاسم الحكيم السمرقندي.

(باب أهم آراء الماتريدي إجمالا)

١ – لا يرى الماتريدي مسوغا للتقليد، بل ذمه وأورد الأدلة العقلية والشرعية على فساده وعلى وجوب النظر والاستدلال.

٢ – يذهب في نظرية المعرفة إلى لزوم النظر والاستدلال، وأنه لا سبيل إلى العلم إلا بالنظر، وهو قريب من آراء المعتزلة والفلاسفة في هذا، ثم يذكر أدلة كثيرة على وجود الله، مستخدما أدلة المعتزلة والفلاسفة في حدوث الأجسام وأنها دليل على وجود الله.

٣ – يوافق في الاعتقاد في أسماء الله السلف، ويرى أن أسماء الله توقيفية، فلا نطلق على الله أي اسم إلا ما جاء به السمع، إلا أنه يؤخذ على الماتريدية أنهم لم يفرقوا بين باب الإخبار عن الله وبين باب التسمية فأدخلوا في أسمائه ما ليس منها كالصانع والقديم والشيء، والسلف يخالفونهم في هذا وقد عطل الماتريدية كثير من أسماء الله تعالى وأولوها.

٤ – يرى أن المؤمنين يرون ربهم والكفار لا يرونه، ويخالف الأشعري هنا في أن الماتريدي يرى أن الأدلة على إمكان رؤية الله تعالى عقلا غير ممكنة، بينما يستدل عليها أبو الحسن الأشعري بالعقل، إلا أنهم خالفوا السلف فنفوا المقابلة والجهة مطلقا، وذلك بسبب نفيهم عن الله علو الذات كما أن إثباتهم للرؤية ونفي الجهة والمقابلة فيه تناقض فإن الله تعالى يرى في جهة العلو.

٥ – هو أقرب ما يكون إلى السلف في سائر الصفات، فهو يثبت الاستواء على

العرش وبقية الصفات دون تأويل لها ولا تشبيه، أي في الصفات التي تثبت عند الماتريدية بالعقل لكنهم يؤولون ما عداها، كما أنهم يعتقدون أن صفات الله لا هي هو ولا غيره وهو تناقض منهم.

٦ - في القضاء والقدر هو وسط بين الجبر والاختيار، فالإنسان فاعل مختار على الحقيقة لما يفعله ومكتسب له وهو خلق لله، حيث يخلق للإنسان عندما يريد الفعل قدرة يتم بها، ومن هنا يستحق الإنسان المدح أو الذم على هذا القصد، وهذه القدرة يقسمها إلى قسمين:

قدرة ممكنة: وهى ما يسميها: لسلامة الآلات وصحة الأسباب.

وقدرة ميسرة، زائدة على القدرة الممكنة: وهى التي يقدر الإنسان بها على الفعل المكلف به مع يسر، تفضلا من الله تعالى.

يقول الماتريدي بخلق أفعال العباد، وهو يفرق بين تقدير المعاصي والشرور والقضاء بها وبين فعل المعاصي، فالأول من الله والثاني من العبد بقدرته واختياره وقصده. ويمنع أبو منصور من إضافة الشر إلى الله فلا يقال: رب في الأوراث والخبائث ولو أنه خالق كل شيء، وهذا الشق الأخير معروف عن السلف، أما تقسيمه القدرة وجعل العبد فاعلا باختياره وقصده وقدرته من وجه، ولو كان الله هو الفاعل من وجه آخر، فيه حيد عن مذهب السلف في ذلك، ونسبة الماتريدية الفعل إلى العبد يقصدون به أن الله لا يخلق فعل العبد إلا بعد أن يريده العبد ويختاره فيصبح ذلك العمل كسبا له يجازي به حسب اختياره له وإرادته المستقلة له.

فى مسائل الإيمان: لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولا يقول بخروج مرتكب الكبيرة عن الإسلام. ويرى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، دون الإقرار باللسان، ومن هنا يفترق الماتريدي عن السلف. وعنده لا يجوز الاستثناء في الإيمان، لأن

الاستثناء يستعمل في موضع الشكوك والظنون. وهو كفر، وأهل السنة قالوا بجواز الاستثناء في الإيمان لأنه يقع على الأعمال لا على أصل الإيمان أو الشك في وجود الإيمان.

(باب أسباب انتشار الماتريدية)

انتشرت الماتريدية في بقاع الأرض شرقها، وغربها لأسباب أهمها ما يلي:

١ - السبب الرئيس، بل أهم الأسباب، اعتناق السلاطين والملوك للمذهب الحنفي، فبسبب ذلك انتشر المذهب الحنفي في شرق الأرض وغربها، وعربها، وعجمها، وفارسها ورومها، وبانتشار الحنفية ونفوذ سلطانهم انتشرت الماتريدية، لأن الماتريدية كانوا يمثلون المذهب الحنفي، وهذه حقيقة اعترف بها الحنفية الماتريدية.

٢ - ومن المعروف في التاريخ عبر القرون أن أية دولة إذا كانت تميل إلى فرقة ما تسهل وتوفر لعلمائها مناصب القضاء، والإفتاء والرئاسة والخطابة والتأليف، والتدريس؛ فيجدون أسبابا كثيرة وطرقا ميسورة لبسط سلطانهم على القلوب والأبدان، ونفوذ تأثيرهم على الشعوب والأوطان وتشجعهم الدولة أيضا بإنشاء المدارس والجوامع، وبذلك تنشر أفكارهم ويزداد نشاطهم.

قال الشاه ولي الله الدهلوي (١١٧٦هـ) في بيان سبب انتشار الحنفية:

" فأي مذهب كان أصحابه مشهورين، وسد إليهم القضاء، والإفتاء، واشتهرت تصانيفهم في الناس، ودرسوا درسا ظاهرا، انتشر في أقطار الأرض، ولم يزل ينتشر كل حين، وأي مذهب كان أصحابه خاملين، ولم يولوا القضاء، والإفتاء، ولم يرغب فيهم الناس اندرس بعد حين " وقد صرح العلامة عبد الحي اللكنوي أن سبب شيوع

مذهب الحنفية تولية الإمام أبي يوسف قضاء القضاة زمن هارون الرشيد.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وتجد الإسلام والإيمان كلما ظهر وقوي كانت السنة وأهلها أظهر وأقوى، وإن ظهر شيء من الكفر، والنفاق ظهرت البدع بحسب ذلك، مثل دولة المهدي (محمد بن المنصور ١٦٨هـ) والرشيد (هارون بن محمد المهدي ١٩٣هـ) ونحوهما ممن كان يعظم الإسلام والإيمان ويغزو أعداءه من الكفار والمنافقين كان أهل السنة في تلك الأيام أكثر وأقوى، وأهل البدع أقل، وأذل..؛

ولكن كانت البدع في القرون الثلاثة الفاضلة مقموعة، وكانت الشريعة أعز وأظهر، وكان القيام بجهاد أعداء الدين من الكافرين والمنافقين أعظم. وفي دولة أبي العباس المأمون (٢١٨هـ) ظهر (الخرمية)[١] ونحوهم من المنافقين، وعرب من كتب الأوائل (يعني الفلاسفة) المجلوبة من بلاد الروم ما انتشر بسببه مقالات الصابئين، وأرسل ملوك المشركين من الهند ونحوهم حتى صار بينه وبينهم مودة.. فتولد من ذلك محنة الجهمية، حتى امتحنت الأمة بنفي الصفات، والتكذيب بكلام الله ورؤيته، وجرى من محنة الإمام وغيره ما جرى مما يطول وصفه إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ [البقرة:١٥٦].

وكان في أيام المتوكل (جعفر بن محمد المعتصم ٢٤٧هـ) قد عز الإسلام حتى

---

(١) الخرمية بضم الخاء المعجمة وتشديد الراء المهملة مخفف الخرم دينية " كلمة فارسية " بمعنى " الدين المستلذ " وقصدهم بذلك تحليل كل محرم فهي فرقة لا دينية إباحية على طريقة (المزدكية) من المجوس الإباحية ثم بايعوا رجلا " بابك الخرمي " وانضموا إلى الباطنية القرامطة فازداد شرهم وظهروا في " جبل البدين " بناحية أذربيجان، وكان بينهم وبين جيوش المعتصم حروب دامية حتى قتل بابك الخرمي ٢٢٣هـ، راجع الفرق بين الفرق (ص٢٦٨)، و((فضائح الباطنية)) (ص١٤).

ألزم أهل الذمة بالشروط العمرية، وألزموا الصغار، فعزت السنة والجماعة، وقمعت الجهمية والرافضة ونحوهم..". إلى آخر ذلك الكلام المهم في مقارنة الملوك والدول ومعاملتهم مع الإسلام وأهله والسنة وأهلها.

الحاصل: أن مناصرة الملوك والسلاطين والأمراء لمذهب ما وتشجيعهم لعلمائه من أهم أسباب انتشاره، كما يقال: "الناس على دين ملوكهم "، وهذا واقع غالبا، وهذا من الأسباب الرئيسة لنشر العقيدة الأشعرية في البلاد الشامية، والمغربية أيضا. قال أبو عذبة: "وفي بلاد الهند على كثرتها، وسعتها، وبلاد الروم على كثرتها وسعتها - مع كونهم بأسرهم حنفية - عقائد الماتريدية".

وهكذا انتشرت الماتريدية وعقائدهم في بلاد ما وراء النهر، والترك، والأفغان، والهند، والصين وما والاها.

وقوى هذا السبب لنشر العقيدة الماتريدية في الهند وما جاورها، أن العلماء والمشائخ الذين وردوا الهند في عهود الملوك المسلمين - كان جلهم من علماء ما وراء النهر الذي كان معظم اعتمادهم على كتب المتأخرين من فقهاء الحنفية وكان عنايتهم بكتب السنة تحلة للقسم وكانوا مولعين بخرافات اليونان فأصبح مسلموا الهند يتسكعون في ظلمات علوم اليونان.

وافتخر الكوثري افتخارا عظيما بكثرة الحنفية في بقاع الأرض قائلًا:

"... فالحنفية في السند لا تقل عن خمسة وسبعين مليونا، وفي الصين عن خمسين مليونا، وفي بلاد الروس، والقوقاس، والقزان وبخارى، وسيبريا، وما والاها عن خمسين مليونا أيضا، وفي بلاد الرومان، والعرب، ودربوسنا، وهرسك، والألبان، والبلغار، واليونان، والبلاد العثمانية القديمة في القارات الثلاث، يعني آسيا، وأوروبا، وأفريقيا، عن خمسين مليونا أيضا، سوى من بلاد الأفغان، وبلاد الحبشة، ومصر،

وطرابلس الغرب، وتونس، وأفريقيا الجنوبية، وغيرها.."

قلت: نستدل بكلام الكوثري هذا - مع مجازفته - على كثرة الماتريدية وانتشارهم على البسيطة تبعا لانتشار الحنفية: ولكن عدد الماتريدية أقل من الحنفية؛ لأن في الحنفية جهمية أولى، ومعتزلة، وزيدية، وكرامية، واتحادية، وحلولية، والمتفلسفة، ونذرا قليلا من السلفية، كما أن النساء، والعوام وأصحاب الحرف من الفلاحين وغيرهم ليسوا من الماتريدية في شيء وإن هم انتسبوا إلى الماتريدية ظاهرا؛ فمن في هؤلاء من يزعم أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه، ولا فوق ولا تحت؟ ومن فيهم من يقول: إن كلام الله كلام نفسي لا بحرف ولا بصوت وأن هذا القرآن العربي مخلوق ليس كلام الله بل هو دال على كلام الله؟

ومن فيهم من يقول: إن موسى عليه السلام لم يسمع كلام الله بل سمع صوتا مخلوقا في الشجرة إلى آخر تلك الحماقات الكلامية الماتريدية؟. فهؤلاء كلهم في الحقيقة على الفطرة فلا يصح ظن الظان أن الماتريدية والأشعرية تمثل أهل السنة وأنهم الكثرة الكاثرة والجمهور وأنهم السواد الأعظم.

بل الحقيقة أن الفريقين من الماتريدية والأشعرية قلة قليلة والذي اشتهر خلافه فهو خلاف الواقع والحقائق الملموسة.

٢ - مدارس الماتريدية، ونشاطهم الدراسي والتدريسي:

لمدارس الماتريدية دور عظيم في نشر عقيدتهم، وأنا لا أخوض في تفصيل تلك المدارس لأن هذا يحتاج إلى بحث مستقل بل القصد ههنا التنبيه على أن المدارس لها دور في نشر عقيدة هؤلاء، وعلى سبيل المثال نذكر جامعة ديوبند فإنها أكبر جامعة للماتريدية في القارة الهندية ودورها في نشر العقيدة الماتريدية مما لا يخفى على أحد بطبيعة الحال وهكذا مدارس الحنفية الماتريدية في تاريخ أفغانستان، وفي تاريخ

الدولة العثمانية فإنها خدمت الحنفية والماتريدية في آن واحد، فكانت هذه المدارس حقولا ومزارع لغرس البذور الماتريدية وتربيتهم ثم تخرجهم وانتشارهم في بقاع الأرض حيث يواصلون مساعيهم لنشر ما تعلموه وما رسخ في أذهانهم من العقيدة الماتريدية على ظنهم أنها عقيدة أهل السنة يجب الدفاع عنها ونشرها.

ولذلك لا تجد في جميع مدارس الحنفية الماتريدية عبر القرون كتابا واحدا من كتب السلف في العقيدة يكون في منهجهم الدراسي بل نرى بعكس ذلك كتب علم الكلام والمنطق يهتمون بها درسا وتدريسا، وهذا أمر جعلهم متعمقين في العقيدة الكلامية الماتريدية كما جعلهم بعيدين عن الكتاب والسنة والعقيدة السلفية السنية في آن واحد حتى الفنجفيرية.

٣ - نشاط الماتريدية في ميدان التأليف:

للماتريدية نشاط بالغ وسعي متواصل في ميدان التصنيف في علم الكلام، وانتشرت هذه الكتب في مشارق الأرض ومغاربها وبانتشارها ودرسها وتدريسها انتشرت العقيدة الماتريدية وبسطت سلطانها على قلوب المشائخ والطلاب، ونفصل في ذكر المؤلفات الماتريدية في الفصل الثاني، إن شاء الله تعالى. المهم أن نذكر الآن أن تراث الماتريدية وعكوف الناس عليه سبب عظيم لنشر عقائدها.

ونضرب لذلك مثالا واحدا على لسان أحد الماتريدية المعاصرة.

يقول الدكتور أبو الخير محمد أيوب علي البنغلاديشي الماتريدي:

" وندرك أثر الماتريدي، ونجاح طريقته ورضاء أهل السنة بها؛. حين نرى (الفقه الأكبر) لـ (أبي حنيفة)، و (العقيدة) لـ (النسفي)، و (المسايرة) لـ (ابن الهمام) تدرس في هذه الأيام في الجامعات الدينية، وكلياتها، والمعاهد الدينية ومنها الأزهر وفي كثير من البلاد الإسلامية، وقد أدرك الأزهر ضرورة دراسة المدرسة الماتريدية، والتعريف

بأبي منصور الماتريدي فأدرج في منهج الدراسة في كليتي الشريعة، وأصول الدين دراسة هذه المدرسة دراسة علمية وتاريخية".

ويقول: "ثم إن مذهب الأشعري، وإن كان له أكبر أثر على عقيدة جمهور المسلمين، وكان قد تغلب على الماتريدية في الأيام الماضية، فإن الماتريدية قد أصبحت اليوم - كما يبدو لنا - أكثر منه تأثير على جماعة علماء أهل السنة".

٤ - أمور أخرى تكون بمجموعها سببا قويا لانتشارهم وانخداع الناس بهم: وهي ما يلي:

أ- تظاهرهم بمظهر أهل السنة بل دعواهم: أنهم، والأشعرية هم يمثلون أهل السنة.

ب- اتهامهم لأهل السنة المحضة وأصحاب الحديث بالتجسيم والتشبيه ونحو ذلك.

ج- انتسابهم إلى السلف ولاسيما إلى الأئمة: "أبي حنيفة " و " الشافعي " و " الأشعري".

د- كثرة الحق الذي عندهم بالنسبة للباطل الذي عند غيرهم من أهل البدع.

هـ - ردهم على الفرق الباطلة كالجهمية الأولى والمعتزلة والخوارج والروافض وغيرهم.

وضعف أنوار الآثار السلفية وعجز كثير من أهل السنة المحضة وأهل الحديث".

(باب توحيد الربوبية والألوهية عند الماتريدية)

ترى الماتريدية كما مر معنا أن معرفة الله لا تتم إلا بالمعرفة الضرورية الفطرية

بل لا تكون إلا بالاكتساب العقلي فلذا كان من الأصول التي تنبني عليها عقيدتهم (وجوب معرفة الله بالعقل) ورتبوا على ذلك إيجاب النظر والاستدلال وجعلوه أول واجب على العبد.وهذا مما جعلهم يتعبون أنفسهم في إقامة الأدلة والمقاييس العقلية لإثبات هذا النوع من التوحيد الذي لم ينازع في أصله أحد من بني آدم وجعلوه هو الغاية الكبرى والمقصد الأسنى وأن من أتى به كان مؤمنا موحدا.

وتقريرهم لتوحيد الربوبية يقوم على إثبات قضيتين:

الأولى: إثبات وجود الله.

الثانية: إثبات وحدانية الله في ربوبيته.

وفيما يلي تفصيل القول في كل قضية على حدة:

أولا: إثبات وجود الله: تعتقد الماتريدية أن الله تعالى لا يعرف إلا من طريق العالم وفي هذا يقول الماتريدي: "والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه أو شهادة السمع...".

وهذه المعرفة تكون عندهم بإثبات حدوث العالم ثم الاستدلال بذلك على إثبات وجود محدثه تعالى. والماتريدي استدل على إثبات وجود الله بعدة أدلة ولكنها في الحقيقة جميعا ترجع إلى دليل واحد وهو دليل الحدوث والماتريدي ألمح في عدة مواضع من كتاب (التوحيد) إلى أن إثبات الصانع ليس له دليل إلا دليل الحدوث. كما أن النسفي أكد على أن العناية يجب أن تصرف لهذا الدليل، فلذا كان هو الدليل المعتمد عند الماتريدية حتى أنهم لا يلتفتون إلى غيره من الأدلة، وعامة المتكلمين استدلوا بدليل الحدوث وعولوا عليه في إثبات وجود الله وإن كانوا قد اختلفوا في بعض التفريعات فقط.ودليل الحدوث في الأصل مأخوذ في الأصل عن

المعتزلة والجهمية الذين تأثروا بالفلاسفة وقد اعترف بهذا الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في (رسالته إلى أهل الثغر) ونص على هذا أيضا شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في عدة مواضع من كتابه (درء تعارض العقل والنقل) من ذلك قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة (يعني دليل الحدوث) وعنهم انتشرت وإليهم تضاف...".

ويعرف دليل الحدوث بدليل حدوث الجواهر والأعراض وبدليل حدوث الأجسام وبدليل حدوث الأعراض وذلك أنهم يقررون قبل إقامتهم لمقدمات الدليل أن العالم وهو كل ما سوى الله تعالى من الموجودات ينقسم إلى جواهر وأعراض والجوهر هو ما له قيام بذاته والعرض ما لا قيام له بذاته ثم يبنون الدليل على هذا التقسيم ويقيمونه على أربع مقدمات كبرى وهي:

الأولى: إثبات الأعراض.

الثانية: إثبات حدوث الأعراض.

الثالثة: إثبات عدم خلو الجواهر عن الأعراض.

الرابعة: إثبات عدم تقدم الجواهر على الأعراض.

والنتيجة أن العالم بجميع أجزائه حادث والحادث لابد له من من محدث وهو الله تعالى.

وفيما يلي تفصيل الدليل كما ذكره أبو المعين النسفي في (التمهيد) " دليل ثبوت الأعراض أن الجوهر قد يكون ساكنا ثم يتحرك وهكذا على القلب ولو لم تكن الحركة والسكون معنيين وراء ذات الجوهر بل لو كانا راجعين إلى ذاته لكان في الأحوال أجمع ساكنا متحركا لوجود ذاته الموجب لهما ولما اختص كل صفة بحالة على حدة ثبتت الأعراض ثم الأعراض كلها حادثة عرف حدوث بعضها بالحس والمشاهدة وبعضها بحدوث أضدادها المنعدمة عند حدوثها بالدليل فإنها لما قبلت

العدم دل أنها كانت حادثة إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز فأما القديم وهو واجب الوجود لذاته فيكون مستحيل العدم فيكون جواز العدم وتحققه دليل الحدوث.

وإذا كانت الأعراض كلها محدثة يستحيل خلو الجواهر عنها إذ وجود جوهرين غير متفرقين ولا مجتمعين وتوهم جسم في مكان واحد في حالة البقاء غير متحرك ولا ساكن محال وكذا خلو الجواهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح مما يحيله العقل كما يحيل اجتماع المتضادات في محل واحد في وقت واحد وإذا استحال خلو الجواهر عنها استحال سبق الجواهر عليها لما أن في السبق الخلو والخلو محال فكان السبق محالا فإذن لم تسبق الجواهر الأعراض وما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة لمشاركته المحدث فيما كان لأجله محدثا وهو أن لوجوده ابتداءً.

ودخل تحت هذه الدلالة جميع أجزاء العالم من السموات والأفلاك الدوارة والنجوم السيارة وغيرها والأرضين وما فيها من البحار والجبال والنبات والجماد وغير ذلك. ثم لما ثبت أن العالم محدث والمحدث ما كان جائز الوجود وما كان جائز الوجود كان جائز العدم وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فلم يكن اختصاصه بالوجود دون العدم - خصوصا بعد ما كان عدما- إلا بتخصيص مخصص ولهذا لا يثبت البناء دون الباني فلا بد من محدث له أحدثه وخصه بالوجود". وهذه الطريقة التي استدلت بها الماتريدية على إثبات وجود الله والتي أحدثها المعتزلة والجهمية وتبعهم عليها من وافقهم من الأشعرية وغيرهم قد طعن فيها السلف والأئمة وأتباعهم وجمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين وبينوا أن الطرق التي دل عليها القرآن أصح منها. قال الإمام أبو العباس بن سريج رَحِمَهُ اللَّهُ: "توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله

وتوحيد أهل الباطل الخوض في الأعراض والأجسام وإنما بعث النبي ﷺ بإنكار ذلك". وقال الإمام أبو سليمان الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ في الغنية: "إن الله سبحانه... بعث رسوله محمدا ﷺ بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله وسراجا منيرا وقال له: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ [المائدة: ٦٧] وقال ﷺ في خطبة الوداع وفي مقامات شتى وبحضرته عامة أصحابه: ((ألا هل بلغت)) وكان الذي أنزل عليه من الوحي وأمر بتبليغه وهو كمال الدين وتمامه لقوله تعالى: أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي [المائدة:٣] فلم يترك ﷺ شيئا من أمور الدين قواعده وأصوله وشرائعه وفصوله إلا بينه وبلغه على كماله وتمامه ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه إذ لا خلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبدا في كل وقت وزمان ولو أخر عنه البيان لكان التكليف واقعا بما لا سبيل للناس إليه وذلك فاسد غير جائز وإذا كان الأمر على ما قلناه وقد علم يقينا أن النبي ﷺ لم يدعهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها إذ لا يمكن واحدا من الناس أن يروي عنه ذلك ولا عن أحد من الصحابة من هذا النمط حرفا واحدا فما فوقه لا من طريق تواتر ولا آحاد علم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء وسلكوا غير طريقتهم ولو كان في الصحابة قوم يذهبون مذاهب هؤلاء في الكلام والجدل لعدوا من جملة المتكلمين ولنقل إلينا أسماء متكلميهم كما نقل إلينا أسماء فقهائهم وقرائهم وزهادهم فلما لم يظهر ذلك دل على أنه لم يكن عندهم أصل".

وقال: "إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر

وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانا وأصح برهانا وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه. وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم الله ﷻ عن ذلك وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المتعرجة التي لا يؤمن العنت على راكبها والإبداع والانقطاع على سالكها...".قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد ذكره لكلام الإمام الخطابي: "وهذا الذي ذكره الخطابي يبين أن طريقة الإعراض من الكلام المذموم الذي ذمه السلف والأئمة وأعرضوا عنه كما ذكر ذلك الأشعري وغيره وأن الذين سلكوها سلكوها لكونهم لم يسلكوا الطريق النبوية الشرعية فمن لم يسلك الطرق الشرعية احتاج إلى الطرق البدعية بخلاف من أغناه الله بالكتاب والحكمة".

والأشعري بين فساد هذا الدليل في (رسالته إلى أهل الثغر) بقوله: "ما يستدل به من أخباره عليه الصلاة والسلام على ذلك (أي على إثبات الصانع) أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام من قبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها... وفي كل رتبة... فرق تخالف فيها ويطول الكلام معهم عليها وليس يحتاج... في الاستدلال بخبر الرسول ﷺ إلى مثل ذلك لأن آياته والأدلة على صدقه محسوسة مشاهدة قد أزعجت القلوب وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه.... وإذا كان ذلك ما وصفنا بان... أن طرق الاستدلال بأخبارهم (أي الرسل) عليهم السلام... أوضح من الاستدلال بالأعراض إذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم

المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة ومن اتبعهم من أهل الأهواء واغتروا بها...".
ثم قال: "فأخلد سلفنا رحمة الله عليهم ومن اتبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه من صدق النبي ﷺ فيما دعاهم إليه من العلم بحدثهم ووجود المحدث لهم بما نبههم عليه من الأدلة إلى التمسك بالكتاب والسنة وطلب الحق في سائر ما دعوا إلى معرفته منها والعدول عن كل ما خالفها... وأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه وإنما صار من أثبت حدوث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم...". ومن الفلاسفة الذين بينوا فساد دليل الحدوث ابن رشد الحفيد في كتابه (مناهج الأدلة) حيث قال: "وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طريقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بحدوثه، وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ- وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد- طريق معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ". ثم ذكر بأن هذه الطريقة ليست نظرية يقينية ولا شرعية يقينية وقال: "وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى، أعني بمعرفة وجود الصانع، وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين أحدهما أن تكون يقينية والثاني أن

تكون بسيطة غير مركبة أعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول". هذا كلام ابن رشد وهو من كبار الفلاسفة السائرين على طريقة أرسطو وأتباعه يبين "أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم من طريقة الأعراض ونحوها وأن الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن هي طرق برهانية تفيد العلم للعامة والخاصة والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة والطرق التي لأولئك هي مع طولها وصعوبتها لا تفيد لا العامة ولا الخاصة هذا مع أنه لم يقدر القرآن قدره".

ومن الأئمة الذين بينوا فساد هذه الطريقة التي استدلت بها الماتريدية شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد نقد دليل الحدوث نقدا علميا موضوعيا في كثير من كتبه واستقصى جزئياته وبين تهافتها عقلا ونقلا وخاصة في كتابه العظيم (درء تعارض العقل والنقل).

فمن الوجوه التي ذكرها رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان فساد هذا الدليل أن الاستدلال على وجود الله بهذا الدليل بدعة في الدين أحدثها المعتزلة والجهمية ولا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين وأتباعهم أنه قال بهذا.

وأن هذا الدليل مبني على مقدمات طويلة غامضة مشكلة وينتهي إلى نتيجة هي أبين عند العقلاء من المقدمات فالطريقة لو قدر صحة مقدماتها فهي تطويل بلا فائدة واستدلال على الأظهر بالأخفى وعلى الأقوى بالأضعف كما لا يحد الشيء بما هو أخفى منه وإثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجساد بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك والعلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية والعقل يعلم ضرورة افتقار المحدَث إلى المحدِث الفاعل ويقطع به ويعلمه ضرورة.

والدليل مبني على استعمال ألفاظ مجملة ومعان مبهمة لم يعرفها العرب في تخاطبهم ولم يستعملوها فيما بينهم....

واستعمال المتكلمين لهذا الدليل جعلهم يلتزمون لوازم فاسدة أوقعتهم في التناقض والاضطراب والحيرة والشك كنفي الصفات ونحوها. وبين رحمه الله تعالى الطريقة الشرعية في الاستدلال المذكورة في القرآن وأكد على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري وأنه لم ينازع في أصل هذه المسألة أحد من بني آدم وإنما نازعوا في تفاصيله وأن الإقرار بالصانع ثابت في الفطرة وهو أرسخ المعارف وأثبت العلوم وأصل الأصول

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى فحدوث الإنسان يستدل به على المحدث لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث التي له ووجوب تناهي الحوادث.

والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بين والذي في القرآن هو الأول لا الثاني كما قال تعالى: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ [الطور:٣٥] فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة بل مشهود لا يحتاج إلى دليل وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة.

والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري لا يحتاج إلى دليل وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة...

وحدوث الإنسان من المني كحدوث الثمار من الأشجار وحدوث النبات من الأرض وأمثال ذلك ومن المعلوم بالحس أن نفس الثمرة حادثة كائنة بعد أن لم تكن

وكذلك الإنسان وغيره كما قال تعالى: أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا [مريم:٦٧] وقال تعالى: قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا [مريم:٩].وإذا كان كذلك فالطريقة المذكورة في القرآن هي المعلومة بالحس والضرورة ولا يحتاج مع ذلك إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان بل يستدل بذلك على وجود المحدث تعالى".

وقال رَحِمَهُ اللهُ في موضع آخر موضحا أن الإقرار بوجود الله أمر فطري ضروري: "وأيضا فالحاجة التي يقترن مع العلم بها ذوق الحاجة هي أعظم وقعا في النفس من العلم الذي لا يقترن به ذوق ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه وينفعها ويضرها هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ولا تكرهه ولا تحبه...

ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به حاجتها... ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه فهم يحتاجون إليه من جهة ربوبيته إذ كان هو الذي خلقهم وهو الذي يأتيهم بالمنافع ويدفع عنهم المضار" وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ [النحل:٥٣]

وكل ما يحصل من أحد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسبيبه وتيسيره وهذه الحاجة التي توجب رجوعهم إليه بحال اضطرارهم وهذه الحاجة التي توجب رجوعهم إليه بحال اضطرارهم كما يخاطبهم بذلك في كتابه وهم محتاجون إليه من جهة ألوهيته فإنه لا صلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذي يحبونه ويعظمونه ولا يجعلون له أندادا يحبونهم كحب الله بل يكون ما يحبونه سواه... وإنما يحبونهم لأجله... ومعلوم أن السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك مشروط بالشعور بالمسئول المحبوب المرجو المخوف

المعبود المعظم الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار...

فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها بل هي ضرورية فيها كان شرطها ولازمها وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به أولى أن يكون ضروريا في النفوس. وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح ((كل مولود يولد على الفطرة)) وقوله فيما يروي عن ربه: ((خلقت عبادي حنفاء)) ونحو ذلك لا يتضمن مجرد الإقرار بالصانع فقط بل إقرارا يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له وهذا هو الحنيفية".ثم قال: "والمقصود هنا أن كثيرا مما يجعلونه مقدمات في أدلة إثبات الصانع وإن كان حقا فإنه لا تحتاج إليه عامة الفطر السليمة....". " ومن أعظم المصائب أن يصاب الإنسان فيما لا سعادة له ولا نجاة له إلا به ويصاب في الطريق الذي يقول أنه به يعرف ربه ويرد عليه فيه إشكال لا ينحل...".

وقد اعترف حذاق الكلام بأن الإقرار بوجود الله أمر ضروري فطري إذ لا سبيل إلى إنكار ذلك ومن أنكره إنما هو مكابر معاند. قال الشهرستاني في (نهاية الإقدام): "أما تعطيل العالم عن الصانع القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية... فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير أَفِي اللهِ شَكٌّ [إبراهيم:١٠] وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ [الزخرف:٨٧] وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء... لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (١٨) سورة النجم في البحر ضل من تدعون إلا إياه وَإِذَا مَسَّكُمُ الْضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ [الإسراء: ٦٧] ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا)) ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد....".

وبهذا يتبين لنا فساد دليل الحدوث الذي جعلته الماتريدية طريقهم لمعرفة الله تعالى وأتعبوا أنفسهم في تقريره وكلفوا الناس أمرا لا يطيقونه ولم يشرعه الله تعالى ولا رسوله فابتعدوا عن المنهج القرآني فضلوا وأضلوا.

ثانيا: إثبات وحدانية الله تعالى في ربوبيته: استدلت الماتريدية على إثبات وحدانية الله تعالى في ربوبيته بالدليل المشهور عند المتكلمين والمعروف بدليل التمانع وهذا الدليل نجده بصورة مطردة عند جميع الماتريدية حتى أنهم في كثير من كتبهم لا يذكرون غيره.وقد استدل الماتريدي بأدلة أخرى كاستدلاله بتناهي العالم وآيات الأنبياء والرسل واتساق العالم ودقة صنعه وقد نص على هذا في كتاب (التوحيد) بقوله: "والدلالة أن محدث العالم واحد... اتفاق القول... على أن الواحد اسم لابتداء العدد واسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل كما يقال فلان واحد الزمان ومنقطع القرين في الرفعة والفضل والجلال وما جاوز ذلك لا يحتمل غير العدد فيجب أن يكون العالم غير متناه إذ لو كان منهم شيء واحد فيخرج الجملة عن التناهي بخروج المحدثين وذلك بعيد ثم ما من عدد يشار إليه إلا وأمكن من الدعوى أن يزاد عليه وينقص منه فلم يجب القول بشيء لما لا حقيقة لذلك بحق العدد لا يشارك فيه غيره لذلك بطل القول به".

وقال في استدلاله بآيات الأنبياء والرسل واتساق العالم: "إنه لم يذكر عن غير الإله الذي يعرفه أهل التوحيد دعوى الألوهية والإشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته ولا وجد في شيء معنى أمكن إخراجه عن حمله ولا بعث رسلا بالآيات التي تقهر العقول ويبهر لها فتثبت أن القول بذلك خيال ووسواس. ومجيء الرسل بالآيات التي يضطر من شهدها أنها فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم عن إظهارها إذ بذلك إبطال ربوبيتهم وألوهيتهم فإذا لم يوجد ولا منعوا عن ذلك مع كثرة

المكابرين لهم والمعاندين ممن لو أحبوا وجود الإبصار لهم في إظهار آياتهم لوجدوا فثبت أن ذلك إنما سلم للرسل لما لم يكن الإله الحق والخالق للخلق غير الواحد القهار الذي قهر كل متعنت مكابر عن التمويه فضلا عن التحقيق....".

وقال: "وأما دلالة الاستدلال بالخلق فهو أنه لو كان أكثر من واحد لتقلب فيهم التدبير نحو أن تحول الأزمنة من الشتاء والصيف أو تحول خروج الإنزال وينعها أو تقدير السماء والأرض أو تسيير الشمس والقمر والنجوم أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان فإذا دار كله على مسلك واحد ونوع من التدبير واتساق ذلك سنن واحد لا يتم إلا بمدبرين لذلك لزم القول بالواحد...".وهذه الأدلة عند الماتريدي أدلة سمعية حسية وأما الدليل العقلي عنده فهو دليل التمانع.

لذلك احتل دليل التمانع عند الماتريدية الصدارة حتى أصبحوا لا يذكرون غيره وذلك لأن مصدر التلقي عندهم العقل كما تقدم. وصورة دليل التمانع عندهم كما يعرضه أبو المعين النسفي في (التمهيد) هي: "إذا ثبت أن للعالم محدثا أحدثه وصانعا صنعه كان الصانع واحدا إذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمانع وذلك دليل حدوثهما أو حدوث أحدهما فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص حياة والآخر أراد أن يخلق فيه موتا وكذا هذا في جميع المتضادات كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والسواد والبياض وغير ذلك إما أن حصل مرادهما ووجد في المحل المتضادات وهو محال وإما أن تعطلت إرادتهما ولم تنفذ ولم يحصل في المحل لا هذا ولا ذاك وهو تعجيزهما وإما أن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر وفيه تعجيز من لم تنفذ إرادته والعجز من أمارات الحدث فإذا لم يتصور إثبات صانعين قديمين للعالم فكان الصانع واحدا ضرورة".وهذا الدليل لا ريب أنه دليل صحيح وبرهان تام على إثبات امتناع صدور العالم عن اثنين.

ومن قال بعدم صحته فلا شك أنه قد أخطأ. ولكن اعتقاد الماتريدية بأن هذا الدليل هو المقصود بقوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا [الأنبياء:٢٢]. اعتقاد باطل وفهم سقيم لكلام الله والذي جعلهم يقولون هذا هو اعتقادهم أن الإله بمعنى الآله- اسم فاعل- وأن الإلهية هي القدرة على الاختراع. فالإله عندهم هو بمعنى الرب وأن الآية دلت على انتفاء ربيَّن فقط وذلك بتقدير امتناع الفعل من رَبَّين فالآية عندهم دلت على نفي الشرك في الربوبية فقط وهو مطلوب دليل التمانع بينما الآية قد " دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا وأن إثبات ربيَّن للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم... ولكن الإشراك الذي وقع في العالم إنما وقع بجعل بعض المخلوقات مخلوقة لغير الله وفي الإلهية بعبادة غير الله تعالى واتخاذ الوسائط ودعائها والتقرب إليها... فأما إثبات خالقين للعالم متماثلين فلم يذهب إليه أحد من الآدميين، وقد قال تعالى وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ والرسل دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية وذلك متضمن لتوحيد الربوبية كما قال كل منهم لقومه اعْبُدُواْ اللهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وإلا فمجرد توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرون له وذلك وحده لا ينفع وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية يظنون أن هذا هو غاية التوحيد... وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء... من الجهل بالتوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب".فأدلتهم "وإن كانت صحيحة فلم تنازع في هذا التوحيد أمة من الأمم وليست الطرق المذكورة في القرآن هي طرقهم كما أنه ليس مقصود القرآن هو مجرد ما عرفوه من التوحيد".

فعلى هذا هنالك فرق كبير بين مطلوب الآية ومطلوب دليل التمانع، فمطلوب الآية هو إثبات توحيد الإلهية بفساد العالم لو وجد من يستحق العبادة مع الله أحد غير الله تعالى.

بينما مطلوب دليل التمانع هو إثبات توحيد الربوبية بفساد العالم لو وجد خالق آخر للعالم.

فالفرق بين المطلوبين فرق شاسع فكيف يصح القول بأن مطلوب الآية هو مطلوب دليل التمانع؟!

توحيد الإلهية:

لم تتعرض الماتريدية- كغيرها من الفرق الكلامية- لتوحيد الإلهية ولم يتنبه أحد منهم إليه مع أنه قطب رحى الدين وأول وآخر دعوة الأنبياء والمرسلين ولم يفرقوا بين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية بل خلطوا بين معنى الإلهية ومعنى الربوبية وظنوا أن معنى الإلهية هو القدرة على الاختراع فلذا اعتقدوا أن توحيد الربوبية هو المقصود في قوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا [الأنبياء:٢٢] ونحوها من الآيات وظنوا بأن المراد بالتوحيد- الذي هو حق الله على عباده- هو مجرد توحيد الربوبية وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم وظنوا أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد وأن من جاء به فقد أخلص الدين كله لله وصار مؤمنا موحدا..... وجهل الماتريدية بهذا النوع من التوحيد الذي هو أصل الأصول وأس الدين وأساسه يرجع لفساد أصل منهجهم في التلقي حيث إنهم تلقوا عقيدتهم من العقل بزعمهم ولم يتلقوها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فضلوا وأضلوا.

(باب مذهب الماتريدية في الأسماء والصفات الحسنى)

أولا: مذهب الماتريدية في الأسماء الحسنى: قالت الماتريدية بوجوب إثبات أسماء الله تعالى، وأن إثباتها لا يستلزم التشبيه، بدليل أن الرسل والكتب السماوية قد جاءت بها، ولو كان في إثباتها تشبيه لكان ذلك طعن في الرسل. قال الماتريدي:

"الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية يسمى بها نحو قوله: الرَّحْمَنُ [الرحمن:١]. ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد... ولكن لما احتملت تلك الأسماء خروج المسمى بها عن المعروفين من المسمين بما جاز مجيئهم بها مع قوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١] لينفي به شيئية الأشياء...".

وذهب جمهورهم إلى القول بالتوقيف في أسماء الله تعالى، أي أن طريق إثبات الأسماء هو السمع، فلا يسمى الله إلا بما سمى به نفسه وجاء به الشرع. قال الماتريدي - في نفيه لاسم الجسم عن الله-: "وحقه السمع عن الله، أن الجسم ليس من أسمائه، ولم يرد عنه ولا عن أحد ممن أذن لأحد تقليده. فالقول به لا يسع، ولو وسع بالنحت من غير دليل حسي أو سمعي أو عقلي لوسع القول بالجسد والشخص، وكل ذلك مستنكر بالسمع، وليس القول بكل ما يسمى به الخلق، وذلك فاسد.وقال أيضًا: "لا يجوز أن يقال لله تعالى يا مبارك... لأنه لا يعرف في أسمائه هذا بالنقل، وعلينا أن نسكت عن تسميته بما لم يسم نفسه".وقال في إثبات جواز إطلاق لفظ (الشيء) على الله، وأنه من أسمائه مستدلًا على ذلك بقوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً قُلِ اللهِ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ [الأنعام: ١٩]: "وبعد، فإن القول بهذا كله واجب بما ثبت في السمع التسمية به...".وقال أبو المعين النسفي: "إن معنى الاسم لو كان ثابتًا من غير إحالة لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد به، لأنا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع، ولهذا لا نسميه طبيبًا وإن كانا عالمًا بالأدواء، والعلل والأدوية، ولا فقيهًا وإن كان عالمًا بالأحكام ومعانيها...".وقال عبدالحميد الألوسي في (نثر اللآلئ): "اعلم أن المحققين من العلماء على أن أسماءه تعالى توقيفية بمعنى أن جواز تسميته

تعالى باسم موقوف على ورود الكتاب والسنة أو الإجماع...".والذي دفعهم للقول بأن أسماء الله توقيفية - مع أن مصدرهم في التلقي العقل - هو خشية إطلاق أسماء على الله تعالى توهم اتصافه سبحانه بما فيه نقص فقالوا بالتوقيف من باب الاحتياط كما نص على هذا صاحب (بيان الاعتقاد) بقوله: "والحق أنه لابد من التوقيف وذلك للاحتياط عما يوهم باطلًا لعظم الخطر في ذلك، فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لابد من الاستناد إلى الاستناد إلى إذن الشرع".والقول بالتوقيف في أسمائه تعالى هو قول أهل السنة والجماعة وسلف هذه الأمة قال الإمام أبو عبدالله محمد بن أبي زمنين رَحِمَهُ اللهُ: "أعلم أن أهل العلم بالله، وبما جاءت به أنبياؤه ورسوله، يرون الجهل بما لم يخبر به عن نفسه علمًا، والعجز عن مالم يدع إليه إيمانًا، وأنهم إنما ينتهون من وصفه بصفاته وأسمائه إلى حيث انتهى في كتابه، على لسان نبيه...".

وهذا الأصل كان يجب على الماتريدية أن يعتمدوا عليه في إثبات جميع العقائد لا أن يقتصروا عليه في بعضها دون بعض، وهذا التفريق في التلقي هو الذي أوقعهم في الاضطراب والانحراف. ثم إن الماتريدية في إثباتها للأسماء لم يفرقوا بين باب الإخبار عن الله تعالى، وباب التسمية، فأدخلوا في أسمائه تعالى ما ليس من أسمائه كالصانع، والقديم، والذات، والشيء... ونحو ذلك. حتى أن الماتريدي ذكر في تفسيره لقوله تعالى: هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ [الحشر:٢٢]، أن لفظ (هو) من أسماء الله تعالى.والصواب: أنه يجب التفريق بين باب التسمية وباب الإخبار، إذ أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه الحسنى وصفاته العليا. فما يطلق عليه تعالى في باب الأسماء والصفات توقيفي وما يطلق عليه في باب الإخبار لا يجب أن يكون توقيفيًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ويفرق بين دعائه والإخبار عنه، فلا يدعي إلا بالأسماء الحسنى، أو باسم ليس بسيئ، وإن لم يحكم بحسنه، مثل اسم شيء، وذات، وموجود... وكذلك المريد والمتكلم، فإن الإرادة والكلام تنقسم إلى محمود ومذموم، فليس ذلك من الأسماء الحسنى، بخلاف الحكيم والرحيم والصادق ونحو ذلك، فإن ذلك لا يكون إلا محمودًا.

وهكذا كما في حق الرسول حيث قال: لا تَجْعَلُوا دُعَاء الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاء بَعْضِكُم بَعْضًا [النور: ٦٣] فأمرهم أن يقولوا يا رسول الله، يا نبي الله، كما خطبه الله بقوله: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ [الأنفال: ٦٤ – ٦٥] يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ [المائدة: ٦٧] لا يقول يا محمد، يا أحمد، يا أبا القاسم! وإن كانوا يقولون في الإخبار كالأذان ونحوه، أشهد أن محمدًا رسول الله، كما قال تعالى: مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ [الفتح: ٢٩]، وقال: وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ [الصف: ٦]، وقال: مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللهِ [الأحزاب: ٤٠].فهو سبحانه لم يخاطب محمدا إلا بنعت التشريف... مع أنه في مقام الإخبار عنه قد يذكر اسمه. فقد فرق سبحانه بين حالتي الخطاب في حق الرسول وأمرنا بالتفريق بينهما في حقه، وكذلك هو المعتاد في عقول الناس إذا خاطبوا الأكابر من الأمراء والعلماء والمشايخ والرؤساء لم يخاطبوهم ويدعوهم إلا باسم حسن، وإن كان في حال الخبر عن أحدهم، يقال: هو إنسان وحيوان ناطق وجسم ومحدث ومخلوق...".

وأما بالنسبة لإثباتهم لمدلولات الأسماء، فهم إما أن يجعلوا مدلول الاسم هو الذات، وهذا في اسم (الله) فقط، وإما أن يكون المدلول مأخوذًا عندهم باعتبار ما أثبتوه من الصفات، كاسم السميع والبصير والعليم...، وإما أن يردوه إلى الصفات السلبية والإضافية.

فالاسم عندهم إن دل على ما أثبتوه من الصفات، أثبتوه على حقيقته وإن خالف صرفوه عن حقيقته بالتأويل. وذلك لاعتقادهم أن ما دل عليه الاسم من المعاني والحقائق يعارض الدليل العقلي. قال ابن الهمام: "ثم إنه (تعالى) سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرًا، وكذا عليم بعلم، وقدير بقدرة، ومريد بإرادة لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء بخطابا لمن هو من أهل اللغة، والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم. بل يستحيل عندهم عليم بلا علم كاستحالته بلا معلوم، فلا يجوز صرفه عنه إلى لقاطع عقلي يوجب نفيه...".وقال البياضي: "إن العالم والقادر وسائر الأسماء المشتقة ليست أسماء للذات من غير اعتبار معنى، بل معناها إثبات ما هو لازم مأخذ الاشتقاق، ولا معنى له سوى إدراك المعاني، والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك، فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب تعالى، كيف والخلو عنها نقض وذهاب إلى أنه لا يعلم ولا يقدر؟".وقال أيضًا: إن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وهو اسم الجلالة فقط، وقد يكون مأخوذًا باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات. ولا خفاء في تكثر أسمائه تعالى بهذا الاعتبار...".

قولهم: بأن اسم (الله) يدل على الذات من غير اعتبار للمعنى. معناه أنه لا يدل على صفة، وهو خطأ ظاهر. وذلك أن جميع أسماء الله تعالى حسنى، كما قال تعالى: وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى [الأعراف: ١٨٠]، فهي حسنى لدلالتها على صفات الكمال والجلال والعظمة لله تعالى، ولو كان اسم (الله) لا معنى له لم يكن فيه مدح ولا ثناء لله تعالى، فكيف وهو أعظم أسماء الله تعالى؟! وإنما كان أعظمها لدلالته على جميع صفات الكمال والجلال. كما قال عبدالعزيز الدميري:

ويجمع اسم الله كل معنى... من الصفات والأسامي الحسنى

إذ الإله من له الكمال... والكبريا والعز والجلال

وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: "اسم (الله) دال على جميع الأسماء الحسنى والصفات العليا بالدلالات الثلاث: فإنه دال على إلهيته المتضمنة لثبوت صفات الإلهية له، مع نفي أضدادها عنه.

وصفات الإلهية هي صفات الكمال، المنزهة عن التشبيه والمثال وعن العيوب والنقائض. ولهذا يضيف الله تعالى سائر الأسماء الحسنى إلى هذا الاسم العظيم كقوله تعالى: وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى [الأعراف: ١٨٠]، ويقال الرحمن، والرحيم، والقدوس، والسلام... من أسماء الله، ولا يقال: الله من أسماء (الرحمن)... ونحو ذلك. فعلم أن اسم (الله) مستلزم لجميع معاني الأسماء الحسنى، دال عليها بالإجمال، والأسماء الحسنى تفصيل وتبين لصفات الإلوهية، التي اشتق منها اسم (الله). واسم (الله) دال على كونه مألوهًا معبودًا، تألهه الخلائق محبة وتعظيمًا وخضوعًا، وفزعًا إليه في الحوائج والنوائب".

وأما بالنسبة لبقية الأسماء، فإن الماتريدية تقر بأن لها معاني مأخوذة باعتبار الصفات، أي أنها تدل على الصفات كما تدل على الذات. إلا أنهم في الأسماء التي مدلولاتها لا تتفق مع ما اعتقدوه في باب الصفات، لا يثبتون ما دلت عليه من المعاني والحقائق على الوجه الصحيح. بل يأولونها بما يتفق مع اعتقادهم في الصفات. وأقرب مثال على هذا اسم الله (الأعلى)، (والظاهر).قال الماتريدي في تفسيره لاسم (الأعلى): "الأعلى... هو أعلى من أن يمسه حاجة أو يلحقه آفة".وقال أبو البركات النسفي: "الأعلى: بمعنى العلو الذي هو القهر والاقتدار، لا بمعنى العلو في المكان".وقال الماتريدي في تفسيره لاسم (الظاهر): "الظاهر هو الغالب القاهر الذي لا يغلبه شيء".وقال أبو البركات النسفي: "الظاهر: بالأدلة الدالة عليه...، وقيل العالي على كل شيء الغالب له. من ظهر عليه إذا علاه وغلبه".

يظهر مما تقدم كيف أن اعتقاد الماتريدية نفي علو الله بذاته فوق خلقه، أثر في فهمهم لهذين الإسمين حتى قصروا معناهما على علو القدر والقهر. وجواب أهل السنة عما نفته الماتريدية من المعاني والحقائق في هذه الأسماء وغيرها، هو جواب الماتريدية لمنازعهم من المعتزلة فيما أثبتوه من المعاني والحقائق، نحو السميع والبصير والعليم... إذ أن القول في دلالات الأسماء جميعها واحد، ولا دليل على التفريق، فهي تجري على قاعدة واحدة، وهي: "أن الاسم من أسمائه (تعالى) له دلالات. دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم".

ف" الاسم من أسمائه تبارك وتعالى كما يدل على الذات والصفة التي اشتق بها بالمطابقة، فإنه يدل عليه دلالتين أخريين بالتضمين واللزوم. فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك على الذات المجردة عن الصفة، ويدل على الصفة الأخرى باللزوم.

فإن اسم (السميع) يدل على ذات الرب وسمعه بالمطابقة، وعلى الذات وحدها، وعلى السمع وحده بالتضمن. ويدل على اسم (الحي) وصفة الحياة بالالتزام، وكذلك سائر أسمائه وصفاته...

فإن من لوازم اسم (العلي) العلو المطلق بكل اعتبار. فله العلو المطلق من جميع الوجوه: علو القدر، وعلو القهر، وعلو الذات، فمن جحد علو الذات فقد جحد لوازم اسمه (العلي).وكذلك اسم (الظاهر) من لوازمه: أن لا يكون فوقه شيء كما في الصحيح عن النبي ﷺ: ((وأنت الظاهر فليس فوقك شيء)). بل هو سبحانه فوق كل شيء. فمن جحد فوقيته سبحانه فقد جحد لوازم اسمه (الظاهر)... وكذلك سائر أسمائه الحسنى".

وتعطيل حقائق ومعاني الأسماء كلها أو بعضها قدح في صحة إطلاقها، إذ أن شرط صحة إطلاق الأسماء حصول معانيها وحقائقها، ثم إنه لا مانع ولا محذور من إثبات هذه المعاني والحقائق، وذلك أن الاسم والصفة له ثلاث اعتبارات، اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد.

الاعتبار الثاني: اعتباره مضافًا إلى الرب مختصًا به.

الثالث: اعتباره مضافًا إلى العبد مقيدًا به، فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتًا للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله وللعبد منه ما يليق به. وهذا كاسم السميع الذي يلزمه إدراك المسموعات والبصير الذي يلزمه رؤية المبصرات والعليم والقدير وسائر الأسماء، فإن شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها، فما لزم هذه الأسماء لذاتها فإثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه، بل تثبتت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا ياشبههم، فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق ألحد في أسمائه، وجحد صفات كماله. ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه بل كما يليق بجلاله وعظمته قد برئ من فرث التشبيه ودم التعطيل وهذا طريق أهل السنة.

وما لزم الصفة لإضافتها إلى العبد وجب نفيه عن الله كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة إلى الغذاء ونحو ذلك... وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها، فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه كعلمه الذي يلزمه القدم والوجوب والإحاطة بكل معلوم وقدرته وإرادته وسائر صفاته فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق".

فإذا اتضحت هذه القاعدة علم خطأ الماتريدية في تعطيلهم لكثير من أسماء الله تعالى عما دلت عليه من المعاني، وعلم فساد تأويلهم لها الذي نجم عنه تشبيه مسبق.

فالحق والصواب الذي يجب أن يصار إليه، هو إثبات الأسماء الحسنى والصفات العلى لله تعالى حقيقة من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

ثانيا: مذهب الماتريدية في صفات الله تعالى تعد الماتريدية من (الصفاتية)، وذلك لأنهم يثبتون بعض الصفات، ويثبتون لهذه الصفات معنى حقيقيًا يقوم بذات الرب تعالى. فليست هي عندهم مجرد وصف الواصف أو نفي الضد.

وتأكد الماتريدية على أن إثبات هذه الصفات لا يستلزم التشبيه، إذ أنه لا شبه بين حقيقة الخالق والمخلوق، ولو كان إثبات الصفات يستلزم التشبيه للزم قدم المخلوق أو حدوث الخالق، وهذا ما لا يقوم به عاقل. قال الماتريدي: "ليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفي حقائق ما في الخلق عنه... فلو كان لشيء منه شبه يسقط عنه من ذلك القدم، أو عن غيره الحدث...، فلو وصف بالشبه بغيره بجهة فيصير من ذلك الوجه كأحد الخلق".وقال أبو المعين النسفي: "إن الصانع القديم -جل ثناؤه- لا يشبه العالم، ولا شيئًا من العالم بوجه من الوجوه، لأن المتشابهين هما المتماثلان، والمتماثلان ما ينوب أحدهما مناب صاحبه، ويسد مسده... فإن كان المتغايران ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه، وإن كان ينوب منابه، ويسد مسده من بعض الوجوه فهما مثلان من ذلك الوجه، ثم إنما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده في وجه من الوجوه إن استويا في ذلك الوجه، إذًا لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه، ولا سد مسده، وإذا عرف هذا فنقول: إن الله تعالى لو كان مثلًا للعالم، أو لشيء من أجزائه من جميع الوجوه، لكان هو جل جلاله محدثًا من جميع الوجوه أو كان ما يماثله قديمًا من جميع الوجوه. ولو كان يماثله بوجه من الوجوه لكان الله

تعالى محدثًا من ذلك الوجه، أو ما يماثله من ذلك الوجه. والقول بحدث القديم من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه، أو بقدم المحدث من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه محال".

وما ذكرته الماتريدية من الدليل العقلي على نفي التشبيه من جهة أنه يستلزم الجمع بين النقيضين صحيح. ولكنهم ساروا على هذا الأصل فقط فيما أثبتوه من الصفات، وأما في بقية الصفات فهم على النقيض من ذلك، إذ يعتقدون أن إثباتها على حقيقتها يستلزم التشبيه والتجسيم، وهذا في الحقيقة تناقض، إذ أن القول في جميع الصفات واحد نفيًا وإثباتًا، ولا دليل على التفريق.

وأما من ناحية علاقة الصفات بالذات، فقد قالت الماتريدية بأن صفات الله لا هي هو ولا غيره، إذ لو كانت الصفات عين الذات لكانت ذاتًا، ولو كانت غيرًا لزم تعدد القدماء، لأن الغيرين هما اللذان يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر.

قال الأوشي:

صفات الله ليست عين ذات... ولا غيرا سواه ذا انفصال

قال ملا علي القاري: "أطلق الناظم صفات الله، فشملت صفات الذات وصفات الأفعال، فهي ليست عين الذات ولا غيرها... لو كانت عينًا لكانت ذاتًا، ولو كانت غيرًا لزم التركيب وهو من المحالات".

والذي دفع الماتريدية إلى هذا القول، هو اعتراض المعتزلة عليهم عندما أثبتوا بعض الصفات، بأن إثباتها لله يستلزم تعدد القدماء، إذ أن الصفات غير الذات. فقالت الماتريدية بنفي الغيرية دفعًا لهذا الاعتراض، وقالت بنفي ذاتية الصفات دفعًا لنفي الصفات. يوضح هذا قول أبي المعين النسفي: "وما يزعم المعتزلة أن الله تعالى لو كانت له هذه الصفات لكانت أغيارًا له، وفيه إبطال التوحيد، والقول بأزلية غير الله

تعالى كلام باطل، لأن الصفات ليست بأغيار لله تعالى، بل كل صفة لا هي ولا هو ولا غيره، لأن الغيرين موجودان، يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه، وذلك في حق ذات الله تعالى وصفاته ممتنع، إذ ذاته أزلية، وكذا صفاته، والعدم على الأزلي محال. فانعدم حد المغايرة، وانعدمت المغايرة، كالواحد من العشرة لا يكون غير العشرة، ولا عين العشرة، لاستحالة بقائه بدونها، أو بقائها بدونه، إذ هو منها، فعدمها عدمه، ووجودها وجوده". وقال أيضًا: "لا حاجة بنا إلى الاشتغال بتحديد الغيرين، لأن الخصوم هم الذين يريدون نفي الصفات بعلة أنها لو كانت ثابتة، لكانت أغيارًا للذات، فإذا منعناهم من إثبات المغايرة بطلت شبهتهم".

وهذه المسألة من المغاليط التي ابتدعتها الجهمية حيث استخدموا في مناظراتهم ألفاظًا مجملة حتى يوقعوا الناس في شراكهم فيجذبونهم إلى ما هم فيه من الضلال والاعتقاد الفاسد.

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رده على الجهمية: "ثم إن الجهم ادعى أمرًا آخر، وهو من المحال.

فقال: أخبرونا عن القرآن أهو الله، أو غير الله... ؟

فادعى في القرآن أمرًا يوهم الناس. فإذا سئل الجاهل عن القرآن، هو الله، أو غير الله؟ فلابد له من أن يقول بأحد القولين.

فإن قال: هو الله.

قال له الجهمي: كفرت.

وإن قال: هو غير الله.

قال: صدقت، فلم لا يكون غير الله مخلوقًا؟ فيقع في نفس الجاهل من ذلك ما يميل به إلى قوله الجهمي". والماتريدية لما ألجأتهم الجهمية والمعتزلة إلى هذا

القول، أرادوا أن يتخلصوا من هذا الإشكال، فخرجوا بقول ثالث، وهو أن صفات الله لا هي ولا هو ولا غيره. وهو في الحقيقة قول متناقض لا سبيل إلى رفعه، إذ أنهم بقولهم هذا نفوا مسمى اللفظين مطلقًا.

ولما كان أهل السنة والجماعة معتصمين بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وفقهم الله تعالى إلى الحق والصواب، ولم يقعوا في شراك الجهمية كما وقع غيرهم. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وقد تكلم الإمام أحمد في رده على الجهمية في جواب هذا، وبين أن لفظ (الغير) لم ينطق به الشرع لا نفيًا ولا إثباتًا، وحينئذ فلا يلزم أن يكون داخلًا لفظ (الغير) في كلامه الشارع ولا غير داخل...، وأيضًا فهو لفظ مجمل، يراد بالغير ما هو منفصل عن الشيء، ويراد بالغير ما ليس هو الشيء. فلهذا لا يطلق القول بأن كلام الله وعلم الله ونحو ذلك هو هو، لأن هذا باطل، ولا يطلق أنه غيره، لئلا يفهم أنه بائن عنه منفصل عنه. وهذا الذي ذكره الإمام أحمد، عليه الحذاق من أئمة السنة، فهؤلاء لا يطلقون أنه هو، ولا يطلقون أنه غيره، ولا يقولون ليس هو هو ولا غيره. فإن هذا أيضًا إثبات قسم ثالث وهو خطأ. ففرق بين ترك إطلاق اللفظين لما في ذلك من الإجمال، وبين نفي مسمى اللفظين مطلقًا، وإثبات معنى ثالث خارج عن مسمى اللفظين".

"والذي عليه سلف الأمة وأئمتها إذا قيل لهم علو الله وكلام الله، هل هو غير الله أم لا؟ لم يطلقوا النفي ولا الإثبات، فإنه إذا قيل لهم غيره أوهم أنه مباين له. وإذا قال ليس غيره أوهم أنه هو، بل يستفصل السائل، فإن أراد بقوله غيره أنه مباين له منفصل عنه، فصفات الموصوف لا تكون مباينة له منفصلة عنه، وإن كان مخلوقًا، فكيف بصفات الخالق؟ وإن أراد بالغير أنها ليست هي هو فليست الصفة هي الموصوف، فهي غيره بهذا الاعتبار"."فالواجب أن ينظر في هذا الباب، فما أثبته الله ورسوله

أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني. وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين..، فلا تطلق نفيًا ولا إثباتًا حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحًا موافقًا لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد بها".وأما الصفات الثبوتية عند الماتريدية فهي ثمان صفات، وهي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين.

وهم قد خصوا الإثبات بهذه الصفات دون غيرها، لأنها هي التي دل العقل عليها عندهم. وأما غيرها من الصفات، فإنه لا دليل عليها من العقل عندهم، فلذا قالوا بنفيها.

وسلكوا في الاستدلال على إثبات هذه الصفات طريقتين، وقد يسلكوا أحيانًا طرقًا غيرها:

الأولى: التنزيه عن النقائص.

الثانية: دلالة المحدثات. قال أبو المعين النسفي موضحًا الطريقة الأولى: "إذا ثبت أن صانع العالم قديم ومن شرط القدم التبري عن النقائص، ثبت أنه حي قادر سميع بصير عالم، إذ لو لم يكن كذلك لكان موصوفًا بالموت والجهل والعجز والعمى والصمم، إذ هذه الصفات متعاقبة لتلك الصفات، فلو لم تكن هذه الصفات ثابتة لله تعالى (لثبت) ما يعاقبها وهي صفات نقص ومن شرط القدم الكمال، فدل أنه موصوف بما بينا لضرورة انتفاء أضدادها التي هي من سمات (المحدث) لكونها

نقائص". وقال في الثانية: "وإذا ثبت أيضًا أنه هو المخترع لهذا العالم مع اختلاف أنواعه، وهو الخالق له على ما هو عليه من الإحكام والإتقان وبديع الصفة وعجيب النظم والترتيب وتركيب الأفلاك وما فيها من الكواكب السائرة وما يرى من البدايع في أبدان الحيوانات من الحياة والتميز والاهتداء إلى اجتلاب المنافع (وانتفاء) المضار، وما فيهن من الحواس، وما في الأجسام الجمادية من البدايع والخاصيات التي أودعت فيها على وجه لو تأمل ذو البصيرة الموصوف بدقة الفكرة وحدة الخاطر ورجاحة العقل وكمال الذهن وقوة التمييز جميع عمره فيها لما وقف على كنهها بل على جزء من ألف جزء مما فيها من آثار كمال الحكمة ولطف التدبير، ثبت أنه حي قادر عالم سميع بصير... يجري العلم بذلك مجرى الأوائل البديهية، حتى أن العقلاء بأسرهم ينسبون من يضيف نسيج الديباج المنقوشة، وتحصيل التصاوير المونقة، وبناء القصور العالية، واتخاذ السفن الجارية... إلى ميت عاجز جاهل، إما إلى الحماقة والغباوة وإما إلى العناد والمكابرة...".

وقبل ذكر استدلالهم على إثبات كل صفة على حدة، لابد من بيان أمر مهم وهو: أن ما أثبته الماتريدية من صفات الله تعالى ثابت بالشرع والعقل - ولا ريب في هذا - ولكن تخصيصهم هذه الصفات الثمان دون غيرها بالإثبات تخصيص من غير مخصص، ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل.

بل إن الدليل النقلي والعقلي قد دل على اتصافه تعالى بهذه الصفات وغيرها، فالشرع قد أثبت صفات أخرى غير تلك الصفات الثمان، فما الموجب لعدم إثباتها؟ فإن قالوا: إن إثبات الصفة لابد له من دليل عقلي على تلك الصفة بعينها، ولم يقم لدينا دليل عقلي على غير ما أثبتناه من الصفات.

قيل لهم: "إن وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله من صفاته ليس

موقوفًا على أن يقوم عليه دليل عقلي على تلك الصفة بعينها، فإنه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول ﷺ إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى، وجب علينا التصديق به، وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا.

ومن لم يقر بما جاء به الرسول حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم: لَن نُّؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ [الأنعام: ١٢٤] ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمنًا بالرسول، ولا متلقيًا عنه الأخبار بشأن الربوبية، ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك، أو لم يخبر به، فإن ما أخبر به إذا لم يعلمه بعقله لا يصدق به، بل يتأوله أو يفوضه ومالم يخبر به إن علمه بعقله آمن به وإلا فلا. فلا فرق عند من سلك هذه السبيل بين وجود الرسول وإخباره، وبين عدم الرسول وعدم إخباره، وكان ما يذكر من القرآن والحديث والإجماع في هذا الباب عديم الأثر عنده، وهذا قد صرح به أئمة هذا الطريق".

ثم يقال لهم: لم أثبتم له تعالى إرادة، وأنه مريد حقيقة، ونفيتم حقيقة الحب والرحمة ونحو ذلك.

فإن قالوا: لأن إثبات هذا تشبيه.

قيل لهم: وكذلك يقول لكم منازعكم في الإرادة. ويقول لكم أهل الإثبات: لابد لكم أن تأتوا في الدلالة على ما أثبتموه من الصفات بالعقل بقياس شمولي أو قياس تمثيلي. فتقولون في الشمولي كل فعل متقن محكم فإنه يدل على علم فاعله وقدرته وإرادته وهذه المخلوقات كذلك فهي دالة على علم الرب تعالى وقدرته ومشيئته، وتقولون في التمثيلي: الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله وقدرته في الشاهد، فكان دليلًا في الغائب، والدلالة العقلية لا تختلف شاهدًا وغائبًا فلا يمكنكم أن تثبتوا

له سبحانه بالعقل صفة أو فعلًا إلا بالقياس المتضمن قضية كلية، إما لفظًا كما في قياس الشمول، وإما معنى كما في قياس التمثيل فإذا كنتم لا يمكنكم إثبات الصانع ولا صفاته إلا بالقياس الذي لابد فيه من إثبات قدر مشترك بين المقيس والمقيس عليه، وبين أفراد القضية الكلية، ولم يكن هذا عندكم تشبيهًا ممتنعًا، فكيف تنكرون معاني ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وحقائقه بزعمكم أنه يتضمن تشبيهًا.

فإن قالوا: الإرادة التي نثبتها لله ليست مثل إرادة المخلوقين، كما أن قد اتفقنا وسائر المسلمين على أنه حي، عليم، قدير، وليس هو مثل سائر الأحياء العلماء القادرين.

قال لكم أهل الإثبات: كذلك الرحمة والمحبة التي نثبتها لله ليست مثل رحمة المخلوق، ومحبة المخلوق.

فإن قالوا: لا نعقل من الرحمة والمحبة إلا هذا. قال لكم النفاة: ونحن لا نعقل من الإرادة إلا هذا.

فإن قالوا: إنا نثبت تلك الصفات بالعقل.

قال لكم أهل الإثبات: لكم جوابان:

أحدهما: أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، وعلى فرض أن ما سلكتم من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، والنافي لابد أن يأتي بدليل كالمثبت سواء بسواء، وليس لكم أن تنفوا شيئًا من الصفات بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت، والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم. الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتم به تلك الصفات من العقليات، فيقال:

نفع العباد بالإحسان إليهم، يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على الإرادة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته تدل على حكمته البالغة.

فإن قالوا: إنما نفينا الرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك من الصفات لأنه لا يعقل لها حقيقة تليق بالخالق إلا الإرادة.

قيل لهم: هذا باطل، فإن نصوص الكتاب والسنة والإجماع مع الأدلة العقلية تبين الفرق، فإن الله سبحانه يقول: إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ [الزمر: ٧]، وقال تعالى: إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لاَ يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ [النساء: ١٠٨]، فبين أنه لا يرضى هذه المحرمات مع أن كل شيء كائن بسببه، وقال تعالى: وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ [البقرة: ٢٠٥].وقد علم بالاضطرار من دين الإسلام، وبإجماع الأمة، أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح، ولا يحب الكفر والفسوق والعصيان، وأنه يرضى هذا ولا يرضى هذا والجميع بمشيئته وقدرته.

فعلم بهذا أن ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات ليس مقصورًا على ما أثبتته الماتريدية. بل إن الواجب - وهو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها: أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل. وهذا هو المنهج الحق الواجب اتباعه والسبيل المستقيم الذي لا أعوجاج فيه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وأما الطرق العقلية التي استدلت بها الماتريدية على إثبات ما أثبتوه من الصفات، فهي ولا ريب صحيحة مستقيمة، فمعرفة الخالق عن طريق التدبر والتفكر في المخلوقات أمر قد حث عليه الله تعالى في كتابه في آيات كثيرة، من ذلك: قوله تعالى: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا

أَنـزَلَ اللهُ مِـنَ الـسَّمَاء مِـن مَّـاء فَأَحْيَـا بِـهِ الأرْضَ بَعْـدَ مَوْتِهَـا وَبَـثَّ فِيهَـا مِـن كُـلِّ دَآبَّـةٍ وَتَـصْرِيفِ الرِّيَـاحِ وَالـسَّحَابِ الْمُـسَخِّرِ بَـيْنَ الـسَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَـاتٍ لِّقَـوْمٍ يَعْقِلُـونَ [البقـرة: ١٦٤]، وقولـه تعـالى: إِنَّ فِـي خَلْـقِ الـسَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْـتِلاَفِ اللَّيْـلِ وَالنَّهَـارِ لآيَـاتٍ لِّأُوْلِـي الألْبَـابِ [آل عمـران: ١٠٩]، وقولـه تعـالى: أَفَلَـمْ يَنظُـرُوا إِلَـى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَـا لَهَـا مِـن فُـرُوجٍ وَالْأَرْضَ مَـدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَـا فِيهَـا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ [ق: ٦ – ٨].قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: "وإذا تأملت ما دعـا الله سبحانه في كتابـه عبـاده إلـى الفكـر فيـه أوقعك على العلم به سبحانه وتعالى، وبوحدانيته، وصفات كماله ونعوت جلاله من عموم قدرتـه وعلمـه وكمـال حكمتـه ورحمتـه وإحسانه وبـره ولطفـه وعدلـه ورضـاه وغضبه وثوابه وعقابه، فبهذا تعرف إلى عباده وندبهم إلى التفكر في آياته".

وقد دل كتاب الله أيضًا على الطريق العقلي الثاني، وهـو ثبـوت الكمـال لله وتنزيـه الله عن النقائص. كما في قوله تعالى: أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ [النحـل: ١٧] وقوله: ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ [النحل: ٧٥]، وقوله: وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَىَ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِـرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ [النحل: ٧٦]، وقوله: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُـونَ وَالَّـذِينَ لَا يَعْلَمُـونَ [الزمـر: ٩]، وقوله: وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْـلًا جَسَدًا لَّـهُ خُـوَارٌ أَلَـمْ يَـرَوْاْ أَنَّـهُ لاَ يُكَلِّمُهُمْ وَلاَ يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَـانُواْ ظَـالِمِينَ [الأعـراف: ١٤٨] وقـول إبـراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ لأبيه: يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَـا لَا يَـسْمَعُ وَلَا يُبْـصِرُ وَلَا يُغْنِـي عَنكَ شَـيْئًا [مـريم: ٤٢] ومثل هذا كثير في القرآن.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: "إن الكمال ثابت لله بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الأكملية، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى، يستحقه بنفسه المقدسة، وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه، فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز، وإن هذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية مع دلالة السمع على ذلك. وثبوت معنى الكمال قد دل عليه القرآن بعبارات متنوعة، دالة على معاني متضمنة لهذا المعنى، فما في القرآن من إثبات الحمد له وتفصيل محامده، وإن له المثل الأعلى، وإثبات معاني أسمائه، ونحو ذلك كله دال على هذا المعنى"."والمقصود هنا أن نبين أن ثبوت الكمال لله معلوم بالعقل، وأن نقيض ذلك منتف عنه، فإن الاعتماد في الإثبات والنفي على هذه الطريق مستقيم في العقل والشرع".وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: "وهذه الطريقة هي من أعظم الطرق في إثبات الصفات وكان السلف يحتجون بها، ويثبتون أن من عبد إلهًا لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، فقد عبد ربًا ناقصًا معيبًا مؤوفًا، ويثبتون أن هذه كمال، فالخالي عنها ناقص...".وإذا تبين لنا هذا، يتبين لنا صحة الطرق العقلية التي استدلت بها الماتريدية على إثبات ما أثبتوه من الصفات. كما يتبين لنا "أن ما جاء به الرسول هو الحق الذي يدل عليه المعقول، وأن أولى الناس بالحق أتبعهم له، وأعظمهم له موافقة وهم سلف الأمة وأئمتها، الذين أثبتوا ما دل عليه الكتاب والسنة من الصفات، ونزهوه عن مماثلة المخلوقات".

فمذهب الماتريدية في صفات الله تعالى- مزيج أمشاج من حق، وباطل حيث دخل عليهم شيء كبير من الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته وتعطيلها تحريف نصوصها، كما سيتضح للقراء بعد قليل.

فنبدأ ببيان ما عندهم من الحق الذي يشكرون عليه، وبه فارقوا الجهمية الأولى والمعتزلة ووافقوا الكتاب والسنة، وبذلك قاربوا أهل السنة في الجملة.

ونجمل أهم جوانبه فيما يلي:

١ - أثبتوا كثيرًا من صفات الله تعالى الثبوتية الذاتية، كحياته تعالى، وعلمه، وقدرته، وإرادته سبحانه وتعالى، وإن كان عندهم تفلسف في طريق إثباتها كما سيأتي.

٢ - كما أثبت جمهورهم سمعه تعالى، وبصره سبحانه.

٣ - أما الصفات السلبية فأثبتوها مع إلحاد وتعطيل فاحشين وقوعا فيهما كما سيأتي.

٤ - أثبتوا صفة التكوين باعتبار أنها مرجعٌ للصفات الفعلية، وهذا القول وإن كان في طيه تعطيل لكنه أحسن من التعطيل الصريح.٥ - استدلوا لإثبات الصفات التي أثبتوها بنصوص الكتاب والسنة.

فقد عرفوا بعض قيمة نصوص الوحي ولو في الجملة وهذا خير من ردها بالكلية.٦ - لهم جهود عظيمة طيبة في الرد على الجهمية الأولى لإثبات ما أثبتوه من الصفات وإن كانت تلك الردود ترتد عليهم فيما نفوه من الصفات؛ لأنهم كثيرًا ما يحتجون بحجج أهل السنة على الجهمية الأولى والمعتزلة ثم يخالفون ما تدل عليه تلك الحجج فيتناقضون فترتد عليهم تلك الحججُ نفسها.

وأما ما عندهم من باطل في مذهبهم في صفات الله تعالى، فقد دخل عليهم باطل من إلحاد وتعطيل.

الناحية الأولى: حول تقسيمهم للصفات:

ونجملها فيما يلي:١ - أول إلحاد وتعطيل وقعوا فيهما - هو حصرهم لصفات الله تعالى، فأنت رأيت أنهم حصروا جميع الصفات في إحدى وعشرين صفةً لا غير،

وقد صرح أحد أئمتهم ألا وهو كمال الدين البياضي الحنفي الماتريدي (١٠٩٨هـ) بحصر الصفات الذاتية الثبوتية في سبعٍ، والصفة الثامنة هي التكوين، وهي صفة فعلية فقال: "وعند جلة الخلف لا يزيد على الصفات الثمانية، والصفات الأخرى راجعة إليها".كما صرح الشاه محمد أنور الكشميري أحد كبار أئمة الديوبندية (١٣٥٢هـ) بأن الأسماء الحسنى كلها مندرجة في صفة التكوين.

ومعلوم أن صفة التكوين مرجعٌ للصفات الفعلية عندهم فهي صفة فعل فأين يضعون لفظ الجلالة "الله" وهو الاسم الأعظم ونحوه من الأسماء الحسنى التي تدل على ذات الله تعالى وعلى الصفات الثبوتية الذاتية الكمالية، فهل يضعونها أيضًا في صفة التكوين؟.

ولما قالوا بحصر الصفات الإلهية فيما ذكروه عطلوا جميع ما سواها من صفات الله الكمالية، وحرفوا نصوصها الصريحة المحكمة الصحيحة، كما سيأتي عدة أمثلة لذلك.

وهذا - والله تعطيل وإلحاد صريحان قبيحان - كما ذكرنا في معنى الزندقة والإلحاد.٢ - الماتريدية تظاهروا بإثبات سبع صفات ذاتية ثبوتية ألا وهي: "الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام" لكنهم في الحقيقة لا يثبتونها كلها جميعًا باتفاقهم بل الحقيقة أنهم اتفقوا على إثبات الصفات الأربع الأول فقط، وأما صفتا "السمع والبصر" فجمهورهم يثبتونها وخالفهم بعضهم كالإمام ابن الهمام شارح الهداية (٨٦١هـ) فأرجعهما إلى صفة "العلم".ومعلوم أن إرجاع صفة إلى أخرى وتفسير صفة بمعنى أخرى تعطيل صريح وتحريف قبيح فمن فسر "العلم" بالحياة، أو فسر "اليد" بالقدرة ونحو ذلك فقد أبطل وعطل حتى بشهادة الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ وفي ذلك عبرة.وهم مع إثباتهم لهذه الصفات تفلسفوا في إثباتها تفلسفًا

كادوا أن ينفوها ويعطلوها فإنهم قد صرحوا بأن كلًا من هذه الصفات صفة واحدة قديمة أزلية لا تكثر فيها ولا تجدد وإنما التجدد في متعلقاتها؛ لأن ذلك أليق بكمال التوحيد.

فأخرجوا الصفات عما عرف في الشرع والعقل والفطرة.

هكذا كابروا العقل والنقل، ولذلك يقول في أمثالهم شيخُ الإسلام ذلك الإمام البعيد النظر الثاقب الفكر الذي كشف الأستار عن كثير من أسرار المتكلمين وأخرج خباياهم من زواياهم:"وإثبات إرادة واحدة كما ذكروه لا يعرف بشرع ولا عقل بل هو مخالف للشرع والعقل فإنه ليس في الكتاب والسنة ما يقتضى أن جميع الكائنات حصلت بإرادة واحدة بالعين تسبق جميع المرادات بما لا نهاية له وكذلك سائر ما ذكروه".

وهو كلام الله تعالى المسموع بحرف وصوت وهو لم يزل ولا يزال متكلمًا.

ثانيًا: أنهم قالوا صراحةً- دون حياءٍ- جهارًا دون إسرار- بخلق القرآن فسايروا الجهمية الأولى وشيوخهم المعتزلة، وفارقوا أهل السنة.

ثالثًا: أنهم لم يكتفوا بهذين- التعطيل والإلحاد- بل زادوا بدعةً أخرى على بدعة الجهمية الأولى والمعتزلة، ألا وهي "بدعة الكلام النفسي" الذي لم يعرفه الأولون والآخرون من الأنبياء والمرسلين والصحابة والتابعين وأئمة هذا الدين قبل ابن كلاب (٢٤٠هـ) ولا يقره عقل صريح ولا نقل صحيح ولا فطرة سليمة ولا إجماع في آن واحد.

٤ - الماتريدية تظاهروا بإثبات الصفات الفعلية- الصفات الاختيارية- والحقيقة أنهم لا يثبتون الصفات الفعلية ولا يقولون بقيامها بالله تعالى ومعلوم أن الصفة لا تكون صفةً إلا إذا قامت بالموصوف واتصف الموصوف بها، وإلا لزم أن تكون

صفاتٌ لعمرو صفاتٍ لزيد، وهذا قلب الحقائق ومكابرة بداهة العقل السليم الصريح والنقل الصحيح.

وهذه حقيقة اعترفوا بها في صدد احتجاجهم على المعتزلة فقالوا: "ومعلوم أن كلًا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب. وليس الكل ألفاظًا مترادفة، وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم، والقدرة،، والحياة وغير ذلك، لا كما يزعم المعتزلة: أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك، فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له، وقد نطقت النصوص بثبوت علمه، وقدرته، وغيرهما... "؛وقالوا: "ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام".

ومعلوم أيضًا أنهم أرجعوا جميع الصفات الفعلية إلى صفة التكوين، وأن جميع الصفات الفعلية ليست صفاتٍ حقيقةً لله تعالى، وإنما هي من متعلقات صفة التكوين، والتكوين صفة أزلية وهي عندهم: مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود.

فلا شك أن ما يزعمون من صفة التكوين ليس إلا مجموع صتفي "القدرة والإرادة"، ولا شيء غير ذلك، وأنه لا خلاف في الحقيقة بين الماتريدية وبين الأشعرية فكل متفقون على نفي الصفات الفعلية، ونفي قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى، حذرًا عن تعدد القدماء، وفرارًا عن حلول الحوادث بذاته تعالى في زعمهم كما تقدم ذلك في المسائل الخلافية بين الفريقين.

٥ - الماتريدية خالفوا طريقة الكتاب والسنة، ونابذوا منهج سلف هذه الأمة، وعاكسوا أئمة السنة في باب الصفات السلبية، فأجملوا في الإثبات وفصلوا في النفي المحض ولذلك نرى الإثبات عندهم قليلًا. والنفي كثيرًا، فعامة توحيدهم سلوب خالصة اقتداءً بشيوخهم المعتزلة، الثبوتية الذاتية التي هي من أعظم صفات الله تعالى

الدالة على كماله سبحانه وتعالى، كصفة "العلو" لله سبحانه وتعالى، فيفسرون هذه الصفة العظيمة بالسلوب فيقولون: "المراد تعاليه عن الأمكنة، والمراد علو القهر، والتنزيه، وتعاليه عن كل موهوم، وتعاليه عن الأشباه، والأنداد، والصفات التي لا تليق به.

والسلوب قد أشربوها في قلوبهم، وتوحيد السلوب قد شغفهم حبًا إلى حد قالوا: "إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل به، ولا منفصل عنه، ولا فوق العرش، ولا يمين، ولا شمال، ولا أمام، ولا خلف، فقالوا بما لا يقره عقل صريح ولا نقل صحيح، ولا فطرة سليمة، ولا إجماع، وأرادوا الفرار من التشبيه وقصدوا التنزه، فنزهوا الله تعالى عن كثير من صفاته الكمالية، ووقعوا في أبشع التشبيه وأشنعه وهو تشبيه الله تعالى بالحيوانات، بل بالجمادات، بل بالمعدومات، بل بالممتنعات، وقالوا: إن الله تعالى لا كلام له، ولا يتكلم ولا يناجي، ولا ينادي - بالمعنى الذي دل عليه الكتاب والسنة وفهمه سلف الأمة وأئمة السنة، ولا له يد، ولا يدان، ولا أصابع، ولا قبضة، ولا وجه، ولا عين، ولا ساق ولا قدم، ولا رجل، وأولوها إلى المعاني الأخرى.

الناحية الثانية: حول ما أصلوه في "التشبيه والتنزيه" وما نتج من ذلك من إلحادٍ وتعطيل كثيرٍ من صفات الله تعالى وتحريف نصوصها.

الماتريدية لما فهموا من صفات الله تعالى تشبيه الله بخلقه ورأوا أن ذلك يخالف تنزيهه تعالى، وأدخلوا في مفهوم التشبيه كثيرًا من صفات الله، كما أدرجوا في التنزيه نفي كثير منها - كما تقدم تفصيله في مبحث التشبيه دخل عليهم الإلحادُ في أسمائه وصفاته سبحانه والتعطيلُ لكثير من صفات الله تعالى وتحريف نصوصها بشتى التأويلات.

وفيما يلي بعض الأمثلة الواقعية من نصوصهم في كتبهم لتكون شاهدة لما قلنا ويكون القراء الكرام على بصيرة من أمر هؤلاء.

المثال الأول: أنهم تظاهروا بإثبات "الحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة" لله ولكنهم تفلسفوا فيها فأخرجوها عما كانت عليه في العقل والنقل. المثال الثاني: أرجع بعضهم كالإمام ابن الهمام (٨٦١هـ) صفتي "السمع والبصر" إلى صفة "العلم" وهذا تعطيل واضح، وللعلامة محمد أنور شاه الكشميري أحد كبار أئمة الديوبندية (١٣٥٢هـ) تفلسف آخر في معاني الصفتين "السمع والبصر" لا نطيل المقام بذكره.

المثال الثالث: تظاهر الماتريدية بإثبات الصفات الفعلية، ولكن الحقيقة أنها ليست صفاتٍ حقيقية قائمةً بالله تعالى - عندهم - وهذا تعطيل صريح.

المثال الرابع: توسعوا وبالغوا وأسرفوا في السلوب وفصلوا فيها فأدخلوا فيها كثيرًا من الصفات الذاتية الثبوتية، ونابذوا طريق الكتاب والسنة وعاكسوا سلف هذه الأئمة، وشاقوا أئمة السنة.

المثال الخامس: عاملوا صفة "العلو" لله على خلقه - معاملةً كابروا بها صريح العقل وصحيح النقل وسليم الفطرة وواقع إجماع بني آدم من أولهم إلى آخرهم مسلمهم وكافرهم عربهم وعجمهم رجالهم ونسائهم.

فعطلوا هذه الصفة العظيمة بأنواع من التحريفات، وقالوا: إن الله لا فوق، ولا تحت ولا خلف، ولا أمام ولا يمين، ولاشمال، ولا فوق العالم، ولا تحته، ولا خارج العالم، ولا داخله، إلى آخر ذلك الهذيان.

المثال السادس: فعلوا في صفة "الكلام" ما لا يقره عقل ولا نقل ولا فطرة كفعلهم في صفة "العلو".

فعطلوا هذه الصفة العظيمة عن مفهومها المعروف عند سلف هذه الأئمة وأئمة السنة، وأتوا ببدعة شنعاء ظلماء أخرى ألا وهي بدعة "الكلام النفسي" وحرفوا نصوص الشرع ونصوص أئمة الإسلام إلى تلك البدعة وصرحوا ببدعة القول بخلق القرآن جهارًا دون حياء. المثال السابع: عطلوا صفة "تكليم الله" لعباده من الرسل والملائكة وغيرهم، وحرفوا نصوصها، وقالوا بأن كلام الله غير مسموع، وأن موسى عليه الصلاة والسلام لم يسمع كلام الله تعالى، وإنما سمع صوتًا مخلوقًا الشجرة، وهذا عين كلام الجهمية الأولى بل هو كلام النصارى.المثال الثامن: عطلوا صفة "نداء الله تعالى" عباده وحرفوا نصوصها بأنها تمثيل لكلام موسى عليه السلام من تلك الجهة.المثال التاسع: صفة "الصوت" لله تعالى، فقد عطلوها، وحرفوا نصوصها إلى أن المراد من الصوت "صوت المخلوق" أو المراد "مخلوق غير قائم به تعالى".المثال العاشر: صفة "الأذن" بفتح الهمزة وفتح الذال المعجمة - أي "الاستماع" أعني استماع الله سبحانه إلى قراءة النبي ﷺ، فقد صح أن النبي ﷺ قال: ((ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي يتغنى بالقرآن)).فحرفوا هذه الصفة العظيمة التي يفرح بها المؤمن وتثير عواطفه وتشوقه فزعموا أنها لا حقيقة لها بل أنها مجاز عن تقريبه تعالى للقارئ، وإجزال ثوابه أو قبول قراءته ففسروها باللوازم. المثال الحادي عشر: صفة "الصورة" لله تعالى، فقط عطلوها وحرفوا نصوصها إلى "صورة اعتقاد" أو "صورة الأمر" أو "صورة الحال" أو "صورة الملك الذي لا ينبغي لغيره" أو المراد من "الصورة" عظمة الله لا تشبه شيئًا" أو غير ذلك.والكوثري لغلوه في التعطيل وإسرافه في البدعة، وانحرافه عن السنة وأهلها، وأئمتها لم يتمالك نفسه فقدح في حديث "الصورة" ظلمًا وعدوانًا مع أنه حديث متفق عليه بين أئمة الإسلام ولاسيما البخاري ومسلم فقد أخرجاه وليس من الأحاديث المنتقدة عليهما حتى

جاء هذا الجركسي فطعن فيه فخرق ثوب الحياء، كما خرق إجماع الفضلاء.

وهو من حديث أبي هريرة في حديث طويل فيه قصة رجل هو آخر أهل الجنة دخولًا وفيه: ((فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه)). وفيه: ((فلا يزال يدعو حتى يضحك فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها)) الحديث.

وفي لفظ: ((فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه)). وفيه ((... حتى يضحك الله منه، فإذا ضحك منه...)). وهو من حديث أبي سعيد الخدري في حديث الشفاعة الكبرى وفيه: ((فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة...، فكيشف عن ساقه...)). وفي لفظ: ((... أتاهم رب العالمين سبحانه وتعالى في أدنى صورةٍ من التي رأوه فيها... فيكشف عن ساق...)).

قلت: طّعْنُ الكوثري في هذا الحديث الصحيح المحكم الصريح المتفق على صحته المتلقى بالقبول - يكفي لسقوطه عن منزلة الديانة والأمانة إلى درك الخيانة. هل هذا هو تثبت الكوثري واحتياطه وأمانته وديانته؟[1].

---

(١)(تنبيه): اعترض على حديث أبي سعيد هذا بثلاث معارضات تقضي عند أصحابها بنكارة متنه:

فأما المعارضة الأولى فقالوا فيها: إن التعبير القرآني بالكشف عن الساق استعارة لغوية، وغرض الآية تصوير هول المشهد يومئذ وشدته، بينما الراوي يجعل هذا التعبير المجازي في الآية حقيقة في روايته، وينسبه صفة لله تعالى.

وفي تقرير هذا الاعتراض، يقول (إسماعيل الكردي):

«من الواضح أن الراوي يحاول أن يفسر بهذا الحديث قوله تعالى في سورة القلم: {يوم يكشف عن ساق} [القلم: ٤٢]، مع أن معنى الآية يختلف تماما عن المعنى الذي يريد إثباته! فالآية تتحدث عن يوم عصيب يكشف فيه عن ساق، وهذا مجاز عربي بليغ =

=

معروف، يدل على تعاظم الأمر واشتداد هوله، وهو ما فسر به عبد الله بن عباس الآية».

وأما المعارضة الثانية: أن في هذا الحديث ذكرا لاختبار يجري للناس يوم القيامة، مع أن الآخرة إنما هي دار جزاء لا دار اختبار كالدنيا.

وفي تقرير هذا الاعتراض الثاني، يقول (محمد الغزالي): «قالوا: إن الساق هي العلامة التي يعرف بها المؤمنون ربهم في امتحان عصيب يجري لهم يوم القيامة.. وليست الآخرة دار اختبار، إن الاختبار تم في الدنيا، كما جاء في البخاري: اليوم عمل ولا حساب، وغدا حساب ولا عمل».

وأما المعارضة الثالثة: فإن في نسبة الساق صفة لله تعالى تشبيها له سبحانه بصفات خلقه، وهو مناف للتنزيه الواجب له عقلا وشرعا.

فبعد أن ذكر (الغزالي) ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير الآية بالشدة، قال:

«ما نعرف إلا هذا التفسير للوحي الكريم؛ حتى جاء بعض المولعين بمشكل الحديث وغريب الروايات، فذكروا كلاما آخر لا بد من كشف حقيقته، لخطورة مضامينه وشذوذها عما يعرف علماء المسلمين.."

وبعد أن ساق حديث أبي سعيد رضي الله عنه، استشنع متنه بأن قال:

«هذا سياق غامض، مضطرب، مبهم، وجمهور العلماء يرفضه،..

والحديث كله معلول، وإلصاقه بالآية خطأ، وبعض المرضى بالتجسيم هو الذي يشيع هذه المرويات!».

* دفع المعارضات الفكرية المعاصرة عن التفسير النبوي لآية: {يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون}

أما دعوى المنكر في شبهته الأولى كون التعبير في الآية مجرد استعارة لغوية.. إلخ:

فيقال في الجواب عنه:

فلا ينكر قدم الخلاف في تفسير هذه الآية من سورة القلم منذ زمن السلف، فقد «قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد»، وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما وبعض أصحابه، نزوعا منهم إلى أساليب العرب في التعبير.

وأصل ذلك: أن الرجل كان إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناة وجد فيه: شمر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة.

ونحا جماعة آخرون من الصحب الكرام إلى رواية مثل ما في حديث أبي سعيد في كون

=

=
المكشوف هو ساق هي صفة لله تعالى، روي ذلك عن ابن مسعود، وأبي هريرة رضي الله عنهم.

والمقرر عند أرباب أصول التفسير بالإجماع: أن الخلاف إذا وقع في تفسير مجمل آية من كتاب الله، وكان فيها من النبي ﷺ بيان عنه صحيح، فلا شك أن السنة قاضية في هذا المقام.

وإنما مناط الخلاف: في ما إذا كان الحديث ظاهرا في تفسير آية لا نصا فيها، ففي هذه الحالة يحتمل الخلاف؛ وما نحن بصدد دراسته من حديث أبي سعيد رضي الله عنه من أوضح الأمثلة على هذه المسألة! ذلك أن ابن عباس رضي الله عنهما وإن نحا في تفسير الآية منحى لغويا، وغيره أخذ فيها بما صح من خبر مرفوع، فإن ابن عباس ومن تبعه لا يعدون بذا مخالفين للتفسير النبوي نفسه؛ فإن الحديث وإن كان التشابه بينه وبين الآية ظاهرا، لكن لم ينص صراحة على كونه تفسيرا للآية! فترجع المسألة حينئذ إلى الاجتهاد.

وفي تقرير هذه القاعدة في خلاف المفسرين، يقول ابن تيمية:

«الصحابة رضي الله عنهم قد تنازعوا في تفسير الآية: هل المراد به الكشف عن الشدة؟ أو المراد به أنه يكشف الرب عن ساقه؟

ولم يتنازع الصحابة والتابعون في ما يذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية، بخلاف قوله: {يوم يكشف عن ساق} [ص: ٧٥]، {لما خلقت بيدي} [الرحمن: ٢٧] ونحو ذلك، فإنه لم يتنازع فيها الصحابة والتابعون.

وذلك أنه ليس في ظاهر القرآن أن ذلك صفة لله تعالى، لأنه قال: {ويبقى وجه ربك}، ولم يقل: (عن ساق الله)، ولا قال: (يكشف الرب عن ساقه)، وإنما ذكر ساقا منكرة غير معرفة ولا مضافة، وهذا اللفظ بمجرده لا يدل على أنها ساق الله.

والذين جعلوا ذلك من صفات الله تعالى، أثبتوه بالحديث الصحيح المفسر للقرآن، وهو حديث أبي سعيد الخدري المخرج في «الصحيحين»، الذي قال فيه: فيكشف الرب عن ساقه».

فعلى ذلك، أمكننا القول بأن الباعث لابن عباس رضي الله عنهما ومن تبعه إلى استعمال العرف اللغوي في تفسير هذه الآية، وترك اعتماده على الخبر النبوي، أحد اعتبارين:

الأول: إما أن الحديث لم يبلغهم، فحملوا الآية على المعهود عندهم من لسان العرب.

الثاني: أن يكون عارفا بالحديث، لكن رأى أن النبي ﷺ عنى أمرا آخر لم يتقصد به
=

=

تفسير الآية، فكأن الآية ليست عند ابن عباس من آيات الصفات أصلا.
وأصل اعتباري لهذا الثاني، راجع إلى أن التشابه وإن كان موجودا بين الآية والحديث، إلا أنه شبه جزئي لا كلي، بدلالة الظاهر من حديث أبي سعيد نفسه، إذ فيه: أن من يكشف لهم الساق أهل الإيمان أو مدعيه من المنافقين؛ أما الكفار الصرحاء فقد تبعوا معبوداتهم إلى النار؛ في حين أنا نرى سياق الآية في سورة القلم جاء كله في الكفار، والسورة مكية تخاطبهم، والنفاق لم يظهر بعد!
فبهذا رجحنا أن المراد من الحديث غير منطبق على الآية بالتمام، فليس هو نصا في تفسيرها.
وبه يعلم أن ابن عباس رضي الله عنه وإن نحى في تفسير الآية على نحو أهل اللغة، فإن ذلك منه غير مقتض لنفي نفس الصفة المذكورة في الحديث، وقد وردت هي في خبر آخر عن الشارع، فإن انتفاء الدليل المعين لا يقتضي انتفاء المدلول.
ومن ثم قلنا: إن تفسير ابن عباس رضي الله عنه ومن تبعه للآية ليس تأويلا منه للصفة كما توهمه عنه من لم يفهم كلامه، فليست الآية نصا في ذلك؛ إنما أخذ ابن عباس بظاهر اللفظ بما يتبادر إلى ذهن العربي إذا خوطب بمثله، وهذا الطريق يلجأون إلى سلوكه في حال لم يجدوا في نصوص الوحي ما يبين عن المراد منها.
وحاصل الكلام في هذا المقام: أن السبب الحقيقي في اختلاف المتأخرين في هذه الآية يرجع إلى اختلاف في الرواية عن السلف:
فمن ذهب إلى اعتماد الحديث تفسيرا للآية، باعتبار التشابه الظاهر بينهما، فهو يرى أن النبي ﷺ قد حدد المدلول المراد من لفظ الساق في الآية، فقائل هذا سائغ قوله، وله فيه أئمته.
ومن ذهب في تفسير الآية إلى اعتماد اللغة، ولم ير الحديث واردا لتفسيرها: فقوله سائغ، وله فيه أيضا أئمته.
الشاهد الأهم من هذا كله: أن أحدا من هؤلاء الأئمة لم يطعن في خبر أبي سعيد رضي الله عنه بأي دعوى كانت كما فعله المحدثون!
وأما جواب المعارضة الثانية: في دعوى المنكر للحديث كون الآخرة دار جزاء، لا تكليف فيها بسجود ولا بغيره، فيقال فيه:
إن ما استشهد به (الغزالي) من كلام أورده البخاري في كتابه، ليتوصل به إلى إبطال خبر
=

=

صحيح، لا يصح منه مسلكا علميا معتبرا في النقد، لأمرين:

أولاهما: أن الأثر الذي عناه بالاستشهاد، لا يصح مرفوعا إلى النبي ﷺ، كما قد يتوهمه من لا خبرة له بشأن مصنفات الحديث، بل هو موقوف على علي رضي الله عنه، ونسبة الغزالي له إلى «الصحيح» مطلقا يوهم كونه في «الصحيح» مسندا للاحتجاج، في حين أن البخاري قد ذكره معلقا، مترجما به أحد أبواب كتابه لا غير.

ثانيهما: على فرض صحة هذا الأثر عن علي رضي الله عنه فإن عمومه غير مراد، والاستدلال بالعموم لنفي الخصوص لا يمشي عند الأصوليين، وعموم هذا الأثر يقتضي قصر الاختبار والتكليف في حال الدنيا فقط، ونفي ذلك عن الناس مطلقا من لحظة الموت إلى دخول إحدى الدارين!

وهذا ما لا يقول به عالم قط، ولا حتى الغزالي يقول به، فإنه يثبت سؤال الملكيين للناس في البرزخ وفتنتهم.

ولذا كان الصحيح أن يقال في هذا الباب: إن التكليف أو الاختبار إنما ينقطعان عند دخول دار القرار، أما في البرزخ وعرصات يوم القيامة فلا ينقطع مطلقا، وهذا ما حكاه الأشعري عن مذهب أهل السنة والجماعة، بل عده بعض المحققين من المعلوم من الدين بالضرورة.

لكن هذا التكليف وقتئذ لا يقتضي ترتيب ثواب أو عقاب خاصين على المكلفين بالضرورة، بل الغاية منه إظهار حال المختبرين وتقريع من خالف منهم، وهو بذا نوع عقوبة؛ و«من لم يكلف في الدنيا يكلف في عرصات القيامة، وهذا ظاهر المناسبة، فإن دار الجزاء لا امتحان فيها، وأما الامتحان قبل دار الجزاء، فممكن لا محذور فيه».

هذا هو المنقول عن علماء السنة والحديث، ونقله ابن حجر موافقا له.

وأما دعواهم في الاعتراض الثالث: أن ظاهر الحديث التشبيه والتجسيم.

فالجواب عليه: وإن كان مضمنا في الجواب عن المعارضة الأولى آنفا، فقد سبق الإجابة عن شبيهه عند الكلام عن شبهة من نفى (صفة القدم) في مبحث قبل هذا: في كونها تثبت لله تعالى كما أثبتها له نبيه ﷺ، من غير تكييف ولا تمثيل لها بصفة المخلوقين، فإن مثلها مثل باقي الصفات الذاتية، والكلام في هذا الباب واحد، ما يقال في بعض الصفات، يقال في البعض الآخر؛ فلا يستفصل عن حقيقة ذلك وكيفيته، ويفوض علم ذلك إلى الله.

المثال الثاني عشر: ما أثبته الله تعالى لنفسه من "النفس" فقد نفوها، قالوا: إن ذكر "النفس" للمشاكلة.

قلت: لقد ورد صفة "النفس" في الكتاب والسنة في مواضع لا تحتمل المشاكلة:

منها قوله تعالى: وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ [آل عمران: ٢٨].

وقوله تعالى: كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ [الأنعام:١٢].

وقوله سبحانه: كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ [الأنعام:٥٤]

وقوله تعالى: وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي [طه:٤١].وقول النبي ﷺ: ((لما خلق الله الخلق كتب في كتابه، وهو كتب على نفسه، وهو وضع عنده على العرش: إن رحمتي تغلب غضبي)).وقول رسول الله ﷺ: ((لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك)).وقد انتبه إلى ذلك العلامة الملا علي القاري الحنفي (١٠١٤هـ) فرد على احتمال المشاكلة رحمه الله رحمة واسعة وإيانا آمين!

تنبيه مهم: على أن "النفس" صفة، أم عبارة عن "الذات"؟ عد كثير من سلف الأمة "النفس" من صفات الله تعالى، كالإمام أبي حنيفة، وإمام الأئمة ابن خزيمة رحمهما الله تعالى (٣١١هـ) وغيرهما من أئمة السنة.وبالغ الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمه الله (٢٨٠هـ) فاستنبط "الضمير" لله سبحانه من نصوص "النفس".

وصنيعه هذا لا يتمشى مع طريقة أئمة السنة - وهو منهم - لأن "الضمير" لم نجد أثباته في نصوص الشرع، وإن كان قصدهُ معنىً صحيحًا. وذكر بعض أئمة السنة كالإمام البخاري رحمه الله (٢٥٦هـ): "النفس" ونصوصها لإثبات إطلاقها على الله سبحانه وتعالى بدون التصريح بأنها من صفات الله تعالى.

ولكن صرح كثير من أئمة السنة منهم شيخ الإسلام بأن "النفس" ليست من صفات الله تعالى، وإنما المراد من "النفس" "ذات الله المقدسة"، لأن "نفس

الشيء" "ذاته وعينه" وأن هذا هو الصواب. فإذن نصوص "النفس" ليس من نصوص الصفات.ومنه شيخنا عبدالله بن محمد الغنيمان حفظه الله تعالى فله تحقيق دقيق عميق أنيق وثيق حقيق بالقبول فقد حقق أن "نفس" الشيء "ذاته وعينه" ووفق بين كلام الأئمة أمثال ابن خزينة، والدارمي وبين كلام شيخ الإسلام فراجعه.المثال الثالث عشر: صفة "الوجه الكريم" لله ﷻ، فقد عطلوها، وحرفوا نصوصها بتأويلها إلى "الوجود"، و"الذات".المثال الرابع عشر: صفة "العين" لله تعالى، فتراهم يعطلونها ويحرفونها إلى: "الحفظ، والرعاية، والإعلام، والأمر، والواحي، والمنظر، والمرءي" وغيرها.

الأمثلة: الخامس عشر إلى العشرين: صفات "اليدين"، و"اليد" و"اليمين" و"القبضة" و"الكيف" و"الأصابع" لله سبحانه وتعالى ليس كمثله جل وعلا، فهذه الصفات قد عطلوها وحرفوا نصوصها إلى "القدرة أو النعمة، أو التدبير، أو الذات" أو غيرها. المثال الحادي والعشرون: صفة "الرِجْل" له سبحانه وتعالى، عطلوها وحرفوا نصوصها إلى "رجل بعض المخلوقين"، أو المراد بالرجل أنه اسم لمخلوق من المخلوقين أو المراد "الجماعة"، أو "الجد في الأمر" أو "الزجر لجهنم والردع والقمع لها وتسكين حدتها".

وقد ذكرنا حديث "الرجل" وخرجناه من الصحيحن وبينا بطلان قول من طعن فيه، ونصه يبطل تأويلات هؤلاء المتكلمين. المثال الثاني والعشرون: صفة "القدم" لله جل وعلا، فعطلوها وحرفوا نصوصها إلى أن المراد "المتقدم" أو "قدم بعض المخلوقين" أو "مخلوق اسمه قدم" أو "موضع" أو "اسم لما قدم من شيء، وغيرها.

وسقنا روايات صفة "القدم" وخرجناها من الصحيحين ونصوصها تبطل هذه

التحريفات. وللإمام أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (٢٢٤هـ) الذي يجعله الكوثرية وبعض الديوبندية حنفيًا ويعدونه من كبار أئمة الحنفية - حول أحاديث الرجل والقدم ونحوها من أحاديث الصفات، كلام يقضي عن تأويلات هؤلاء المتكلمين. ونصُّه: "نحن نروي هذه الأحاديث، ولا نزيغ لها المعاني".

قلت: فمن أول هذه الأحاديث فقد عطل وحرف وزاغ، وهذا هو الإلحاد، بشهادة هذا الإمام وفيه عبرة للكوثري والكوثرية خاصة والماتريدية عامة فهل من مدّكر؟ المثال الثالث والعشرون: صفة الساق له سبحانه وتعالى، فقد عطلوها وحرفوا نصوصها بأن المراد من الساق "الشدة، أو أمر مهول أو النور العظيم، أو جماعة من الملائكة، أو النفس، أو ذات الله تعالى، أو ساق أخرى يخلقها الله تعالى، أو تَجَلي الله سبحانه، وغيرها من التأويلات".

قلت: حديث الساق من أعظم الأحاديث الصحيحة المحكمة الصريحة المتلقاة بالقبول والمتفق عليها، وقد ذكرنا نصه وخرجناه من الصحيحين. ومع ذلك قد طعن فيه ذلك الكوثري الجركسي الجهمي ظلمًا وعدوًا، وفيما يلي حاصل طعونه مع الجواب. أ- أن الكوثري قرر أن الساق لم ترد مضافة إلي الله لا في حديث صحيح ولا سقيم. قلت: انظروا أيها المسلمون إلى هذا البهات الكذاب كيف ينفي وجود هذا الحديث بهذا الإطلاق؟ مع أن الساق موجودةٌ في صحيح البخاري مضافةً إلى الله تعالى، مع اعتراف الكوثري بوجود الساق مضافةً إلى الله سبحانه، في (صحيح البخاري). ب- كما غمز من رواة هذا الحديث الصحيح الذين في الصحيحين - يحيى بن عبدالله بن بكير، وسعيد بن أبي هلال، وسويد بن سعيد الهروي، مع أن "يحيى بن عبدالله بن بكير" وثقه جمهور أهل هذا الشأن، وشذ النسائي فضعفه، فالحكم للجماعة على الشاذ، فهو ثقة ولاسيما في "الليث بن سعد" بل هو أثبت

الناس فيه. وحديث الساق الذي رواه البخاري عن يحيى بن عبدالله بن بكير، هو من حديث الليث فماذا قيمة نسج هذا العنكبوت؟! فليس لحياكته ثبوت.

ثم "يحيى بن عبدالله بن بكير" لم ينفرد بهذا الحديث عن "الليث" فقد رواه البخاري عن "آدم" عن "الليث". فماذا يصنع هذا الجهمي؟ الذي يعمل أعمال الجهنمي.

وأما "سعيد بن أبي هلال" فهو صدوق بل ثقة وثقة ابن سعد، والعجلي، أبو حاتم، وابن خزيمة، والدارقطني، وابن حبان، وآخرون. ولم يعرف لابن حزم سلفٌ في تضعيفه، غير أن الساجي حكى عن الإمام أحمد: أنه اختلط ولم يقل أحد من أهل هذا الشأن - وإليهم المرجع في هذا الشأن - إن هذا الحديث إنما أخذه البخاري عنه في حال اختلاط "سعيد بن أبي هلال" إن صحت حكاية الساجي، بل تلقاه الأئمة بالقبول ورواه البخاري في صحيحه مستدلًا به على إثبات صفة الساق له سبحانه وتعالى، حتى جاء أشقى القوم فتعاطى فعقر. وأما "سويد بن سعيد الهروي" فصدوق في نفسه إلا أنه عمي فصار يتلقن ما ليس من حديثه، ولم يقل أحد أن مسلمًا أخذ عنه في حال عماه، وشأن مسلم تعالى عن ذلك؛ على أن هذا الحديث مروي في (صحيح البخاري) من غير طريق سويد بن سعيد، فهل وجود "سويد" عند مسلم يضير هذا الحديث الصحيح الصريح؟!.ولا تخفى مكانة الصحيحين على أحد إلا على المغرضين الممرضين، ورجال الصحيحين قد جاوزوا القنطرة عند أهل هذا الشأن. وقد ذكرنا نبذةً من مكانة الصحيحين وموقف الكوثري والكوثرية وبعض الحنفية منهما[1].

---

(١)ترجع مجمل طعون المعاصرين في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى سبعة أوجه من المعارضات المتنية:

=

=

المعارضة الأولى: أن ظاهر الآية على أن جهنم لا تضيق بمن فيها مهما بلغت أعدادهم، بينما يشير الحديث إلى ضيقها من ذلك حتى تمتلئ.

وفي تقرير هذه الشبهة، يقول (ابن قرناس): «إن الآيات تصور كيف أن النار لن تضيق بمن يلقى فيها من المكذبين مهما بلغت أعدادهم».

المعارضة الثانية: أن في إثبات صفة القدم لله تعالى في الحديث نوع تجسيم، والقدم صفة للمخلوق تنزه الذات الإلهية عن مثله.

وفي تقرير هذا الاعتراض العقدي يقول (زهير الأدهمي): «.. عندما يضع الله -سبحانه وتعالى عما يصفون- قدمه على سطح هذا الوعاء، تكون جهنم قد امتلأت، تقول: حسبي، كفاني، وعندها تجر أطراف هذا الوعاء بعضها إلى بعض، وتكون جهنم قد تم إغلاقها على أهلها،.. وعلى طريقة المجسمة أو المشبهة -تعالى الله الذي ليس كمثله شيء- يمكن أن نتخيل رب العزة هنا على هيئة وصورة أقل ما يقال فيها إنها لا تليق بجلالة الله وعظمته».

المعارضة الثالثة: أنه يلزم من وضع قدم الله تعالى في النار مس الخلق للذات الإلهية ومخالطتها، فإن لفظ (في) في رواية أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «.. حتى يضع فيها رب العالمين قدمه»، يفيد الظرفية، و«معنى ذلك أن بعض أجزاء جسمه تحل بخلقه، لأن النار بعض خلقه»، وهذا باطل شرعا وعقلا.

ثم فرع المعترض عن هذا التوهم الوجه التالي من أوجه المعارضة، وهو:

أن القرآن أخبر أن النار تمتلئ بإبليس وأتباعه فقط: {لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين} [ص: ٨٥]، بينما الحديث يذكر امتلائها بوضع قدم الرب فيها أيضا.

المعارضة الرابعة: أن الجنة والنار من الجمادات المسلوبة العقل والحاسة، فلن يكون لهما «معرفة بما حل فيهما من متجبر ومتكبر، أو ضعيف وساقط من الناس»، وعليه فإن في «متن هذا الحديث خللا في المعنى، لأن الجنة والنار غير عاقلتين فتتكلمان».

ثم فرعوا عن هذا الاعتراض اعتراضا لازما له، مفاده في:

المعارضة الخامسة: أن من علم أساليب العربية في الخطاب القرآني، يدرك أن ما ورد في آية {وتقول هل من مزيد} من كلام جهنم، هو محمول على المجاز لا الحقيقة، ومعناه: استيعابها لمن ألقي فيها مهما بلغت أعدادهم، لكن الحديث صور ذلك على أنه حقيقة.

وفي تقرير هذا الاعتراض، يقول إسماعيل (الكردي): «أغلب الظن أن واضع الحديث

=

=

يريد أن يفسر بهذا الحديث قوله تعالى: {يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد} [ق: ٣٠]، مع أن أدنى من له إلمام وتذوق للغة العربية يدرك تماما أن الآية بيان بلاغي تخويفي رائع التعبير عن مدى سعة جهنم، دون أن يقصد منه أن هناك مخاطبة حقيقية، لجهنم وإجابة من قبلها! هذا عدا عن أنه لا ذكر في الآية لقدم الجبار أو رجله..".

وليت هؤلاء سلكوا في الحديث ما سلكه (رشيد رضا) من تأويله متحاشيا إنكاره.

المعارضة السادسة: أنه من المحال أن تتبرم الجنة ممن فيها من أولياء الله تعالى وإن كانوا ضعفة، وتغتبط النار بمن فيها من المتجبرين! وهذا ما ظهر للموسوي من الحديث، فيقول: «فأي فضل للمتجبرين والمتكبرين لتفتخر بهم النار، وهم يومئذ في أسفل سافلين؟! وكيف تظن الجنة أن الفائزين بها من سقطة الناس، وهم من الذين أنعم الله عليهم بين نبي وصديق وشهيد وصالح؟! ما أظن الجنة والنار قد بلغ بهما الجهل والحمق والخرف إلى هذه الغاية».

* دفع المعارضات الفكرية المعاصرة للتفسير النبوي لآية: {يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد}.

أما قول المعترض في المعارضة الأولى: أن جهنم لن تضيق بمن فيها مهما بلغت أعدادهم، فيقال في الجواب عنه:

إن الآية محتملة لمعنيين:

الأول منهما: أن السؤال فيها جاء سؤال نفي، بمعنى: أنها تخبر ألا احتمال لها لمزيد حيث امتلأت، فالآية بهذا المعنى متوائمة مع مدلول الحديث.

المعنى الثاني: أن السؤال فيها سؤال طلب واستزادة، فحيث بقي فيها متسع لذلك، استزادت من ربها وقودها.

ذكر الطبري كلا المعنيين اللذين تفرق عنهما قول أهل التفسير، ثم رجح المعنى الثاني مقصودا للآية، فقال: «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب، قول من قال: هو بمعنى الاستزادة، هل من شيء أزداده؟ وإنما قلنا ذلك أولى القولين بالصواب: لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ..".

ثم ذكر حديث أبي هريرة رضي الله عنه ونحوه من أحاديث هذا الباب.

والجمع بين هذا المعنى الثاني ودلالة الحديث على امتلاء جهنم متناول ميسور بفضل

=

=

الله، وذلك أن نقول: بأن جهنم لن تزال تطلب المزيد من ربها، حتى يضع عليها الجبار سبحانه قدمه، فيزوى بعضها إلى بعض، وتضيق، حتى تمتلئ بذلك.

وفي تقرير هذا الوجه القويم من التوفيق بين النصين يقول ابن تيمية: «الصحيح أنها تقول: {هل من مزيد} على سبيل الطلب، أي: هل من زيادة تزاد في؟ والمزيد ما يزيده الله فيها من الجن والإنس، كما في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ -وذكر حديثنا هذا-.

فإذا قالت: حسبي، حسبي! كانت قد اكتفت بما ألقي فيها، ولم تقل بعد ذلك: هل من مزيد، بل تمتلئ بما فيها، لانزواء بعضها إلى بعض؛ فإن الله يضيقها على من فيها لسعتها، فإنه قد وعدها ليملأنها من الجنة والناس أجمعين، وهي واسعة فلا تمتلئ، حتى يضيقها على من فيها».

وفضلا عن هذا الجواب، يمكن أن يزاد عليه فيقال:

إنه يجوز أن يقال للشيء: هو ممتلئ، مع أن فيه مكانا -ولو صغر- لا يزال فارغا! نبه عليه الدارمي في معرض تبكيته لمن رد هذا الحديث، فقال: «يجوز في الكلام أن يقال لممتلئ: استزاد، كما يمتلئ الرجل من الطعام والشراب، فيقول: قد امتلأت وشبعت، وهو يقدر أن يزداد، كما يقال: امتلأ المسجد من الناس، وفيه فضل وسعة للرجال بعد، وامتلأ الوادي ماء، وهو محتمل لأكثر منه..".

وأما دعوى المعترض استنكاره للقدم أن تكون صفة لله تعالى في المعارضة الثانية، فجوابه أن يقال:

إن من لوازم الإيمان بالله تعالى الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه، ووصفه به رسوله ﷺ في سنته، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، مع قطع الطمع عن إدراكنا لكيفية تلك الصفات، لقوله تعالى: {ولا يحيطون به علما} [طه: ١١٠]، وتنزيهه سبحانه أن يشبه شيء من صفاته شيئا من صفات المخلوقين، لقوله تعالى: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير} [الشورى: ١١].

ومعلوم أن السمع والبصر من حيث هما سمع وبصر يتصف بهما جميع الحيوانات، والله يقول: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير} [الشورى: ١١].

فكأن الله يشير للخلق: ألا ينفوا عنه صفة سمعه وبصره، بدعوى أن الحوادث تسمع وتبصر، بدعوى أن ذلك تشبيه؛ بل عليهم أن يثبتوا له صفة سمعه وبصره على أساس

=

=

ليس كمثله شيء؛ فالله جل جلاله له صفات لائقة بكماله وجلاله، وللمخلوقات صفاتهم المناسبة لحالهم، وكل هذا حق ثابت لا شك فيه، وصفة الرب أعلى وأكمل وأجل من أن تشبه صفات المخلوقين.

هذا التأصيل العقدي في باب الأسماء والصفات يشمل نوعي أدلة هذا الباب:

الصفات الشرعية العقلية: وهي التي يشترك في إثباتها الدليل السمعي، والدليل العقلي.

والصفات الخبرية: وهي التي لا سبيل إلى إثباتها عقلا إلا بطريق الخبر عن الله تعالى أو رسوله ﷺ؛ وهذه بدورها تكون فعلية: كالفرح، والغضب، والاستواء، وتكون ذاتية: كالوجه، واليدين.

فمن هذا القسم الأخير صفة القدم -كما ثبت في حديثنا هذا وغيره مما ورد في هذا الباب- فيجري على هذه الصفة الذاتية ما يجري على باقي الصفات الثابتة شرعا، من الإيمان بها على ما يليق بالله تعالى، من غير تعطيل ولا تمثيل بصفات المخلوقين، تعالى الله عن ذلك، وفيها يقول أحمد بن حنبل: «قول النبي ﷺ: يضع قدمه، نؤمن به، ولا نرد على رسول الله ما قال».

وكذا في تنزيل هذا الأصل على هذه الصفة، قال الطيبي (ت ٧٤٣ هـ): «القدم والرجل المذكوران في هذا الحديث من صفات الله تعالى المنزهة عن التكييف والتشبيه، وكذلك كل ما جاء من هذا القبيل في الكتاب والسنة، كاليد، والأصبع، والعين، والمجيء، والإتيان، والنزول، فالإيمان بها فرض، والامتناع عن الخوض فيها واجب، والمهتدي من سلك فيها طريق التسليم، والخائض فيها زائغ، والمنكر معطل، والمكيف مشبه».

فالحاصل: أنه لا يلزم من الاشتراك في جنس الصفة التماثل في حقيقتها، وإلا لزم مثله في آيات الصفات الإلهية التي يتصف بجنسها المخلوق، وما أكثرها في كتاب الله تعالى.

فإن زعم أن هذه مجاز، فيقال: فلم لا يقال مثل هذا في تلك الأحاديث التي نقضتموها أنها مجاز؟! بل سعيتم في إبطالها، ولم ينقل عن أحد من محققي المتكلمين الطعن في ثبوتها؛ ولولا أن الخبر ثابت من جهة النقل، ما تكلف جمهورهم التنقيب عن دلالته، والخوض في تأويله.

أما ادعاء المعارضة الثالثة من أن الخبر يفيد حصول المماسة بين الخالق والمخلوق: فهذا كلام من يقيس صفات الله على صفة المخلوق، أو لم يفهم الحديث أساسا! بأن

=

توهم أن قدم المولى سبحانه قد ولجت جهنم وبقيت فيها مدة! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا؛ وقد توهم هذا الإفك على أهل الإثبات من أهل السنة قوم من المعطلة.

وهذا جهل ممن توهمه أو نقله عنهم، فإن في الحديث: «حتى يضع رب العزة عليها قدمه.. »، وهذا لا يلزم منه مماسة لا لغة ولا عقلا، فهو كقول الله تعالى: {يد الله فوق أيديهم} [الفتح: ١٠]، و{استوى على العرش} [الأعراف: ٥٤]، ونحوها.

وأما لفظ الحديث من رواية أنس رضي الله عنه: «حتى يضع فيها رب العالمين قدمه»، فمجيء (في) فيه بمعنى (على)، كما في قول الله تعالى: {ولأصلبنكم في جذوع النخل} [طه: ٧١]، والمعنى: على جذوع النخل، ولأنه ضمن معنى شدة الالتصاق أبدل بحرف (في)؛ فكذا أبدل حرف الجر (على) في هذا الحديث بـ (في) لتضمنه معنى الإملاء.

وأما جواب المعارضة الرابعة: في دعوى كون الجنة والنار لا عقل لهما ولا معرفة ولا حاسة، وأن ما ورد في الآية الكريمة من كلام جهنم لربها هو مجاز، فيقال فيه:

حمل الألفاظ على الحقيقة أصل لا يحاد عنه إلا بقرينة على إرادة المخاطب للمجاز.

فأين القرينة هنا؟! وأي مانع شرعي أو عقلي يحول دون كلام جهنم أو الجنة وتمييزهما إذا أراد الله منهما ذلك؟! وقياس عالم الغيب على ما عندنا في عالم الشهادة باطل لا يجوز، وإن كان «لا يلزم من هذا أن يكون ذلك التمييز فيهما دائما».

ورحم الله ابن المنير (ت ٦٨٣ هـ) على كلمات رصينات سبكهن في معرض تعقبه للزمخشري حمله كلام النار في الآية على المجاز، يقول فيهن: «نعتقد أن سؤال جهنم وجوابها حقيقة، وأن الله تعالى يخلق فيها الإدراك بذلك بشرطه، وكيف نفرض وقد وردت الأخبار وتظاهرت على ذلك؟! منها هذا، ومنها: حجاج الجنة والنار، ومنها: اشتكاؤها إلى ربها فأذن لها في نفسين.

وهذه وإن لم تكن نصوصا، فظواهر يجب حملها على حقائقها، لأنا متعبدون باعتقاد الظاهر، ما لم يمنع مانع، ولا مانع هاهنا، فإن القدرة صالحة، والعقل يجوز، والظواهر قاضية بوقوع ما صوره العقل، وقد وقع مثل هذا قطعا في الدنيا، كتسليم الشجر، وتسبيح الحصا في كف النبي صلى الله عليه وسلم وفي يد أصحابه.

ولو فتح باب المجاز والعدول عن الظواهر في تفاصيل المقالة، لاتسع الخرق، وضل كثير من الخلق عن الحق».

فالحاصل أن ما في هذه النصوص من المحاجة جارية على التحقيق، وعلى فرض

=

احتمال الآية لكلا الحقيقة والمجاز، فقد جاءت السنة تعين المراد منهما، فوجب الأخذ بها مبينة، وطرح أي اجتهاد عداها.

ومع كون «جل المفسرين على أن القول في الآية حقيقة»، فقد نحى بعض المفسرين إلى تأويل الآية على المجاز، فنفوا حقيقة الحوار بين الله تعالى والنار، وآخرون منهم توقفوا في ترجيح المراد، إلا أنهم لم يقدموا على ما أقدم عليه هؤلاء المحدثون من الغمز في الحديث! إذ كانوا أعقل وأكثر اتساقا من أن ينكروا لفظ خبر مثله كائن في كتاب الله.

أما قول المنكر في المعارضة السادسة أن في الحديث تبرم الجنة ممن فيها من الضعفة.. إلخ، فجوابه:

أن المفهوم من ظاهر الحديث معنيان، لا أرى الحق يحيد عن أحدهما:

المعنى الأول: أن الجنة والنار تخاصمتا في الأفضل منهما، فأقامت كل واحدة منهما الحجة على أفضليتها.

وهذا المعنى أبان عنه أبو زرعة العراقي (ت ٨٢٦ هـ) بقوله: «الظاهر أن المراد بتحاجج الجنة والنار: تخاصمهما في الأفضل منهما، وإقامة كل منهما الحجة على أفضليتها، فاحتجت النار بقهرها للمتكبرين والمتجبرين، واحتجت الجنة بكونها مأوى الضعفاء في الدنيا، عوضهم الله تعالى عن ضعفهم الجنة، فقطع سبحانه وتعالى التخاصم بينهما، وبين أن الجنة رحمته، أي: نعمته على الخلق،.. وأن النار عذابه الناشئ عن غضبه، وإرادة انتقامه جل وعلا».

والمعنى الثاني: أن المحاجة والتخاصم بينهما ليس للمغالبة، بل بمعنى حكاية كل منهما بما اختصت به على وجه الشكاية، كأن كل واحدة منهما تنكر ما ابتليت به.

وهذا المعنى ما أميل إلى كونه الأرجح -إن شاء الله تعالى- لسياق الحديث؛ فانظر كيف رد عليهما الله تعالى فقال للجنة: «أنت رحمتي»، وللنار: «أنت عذابي»! وكأن فيه إفحاما لكل منهما بما اقتضته مشيئته سبحانه وتعالى، بألا مشيئة لهما إزاء مشيئته.

وفي تقرير هذا المعنى، يقول الكوراني (ت ٨٩٣ هـ) في معرض رده على أرباب المعنى الأول: «إن الخصام هنا مجاز عن الشكاية، ألا ترى إلى قول كل واحدة: (ما لها لا يدخلها إلا كذا -قول الجنة- من الضعفاء والسقط)، وقول النار: (ما لي لا يدخلني إلا المتكبرون والجبارون)؟ وهل يعقل أن تفتخر بمثل هذه الأشياء؟! وهل يقال في معرض الافتخار: (ما لي)؟! ألا ترى قول سليمان: {مالي لا أرى الهدهد} [النمل: ٢٠]، كأنه

=

ج- قال الكوثريُ: "من عادة أهل الزيغ حمل المجاز المشهور في القرآن على الحقيقة".

قلت: مذهب سلف هذه الأمة وأئمة السنة عدمُ تعطيل صفات الله تعالى وعدم تحريف نصوصها بالتأويلات، وحملها على الحقائق اللائقة بالله سبحانه كما تقدم في فصل التأويل مفصلًا.

أما أهل الزيغ وأئمة التعطيل والتحريف فيعطلون صفات الله تعالى ويحرفون نصوصها وقد تقدم قول الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (٢٢٤هـ) الذي يجعله الكوثري من كبار أئمة الحنفية، حول أحاديث "الرجل والقدم" ونحوها من أحاديث الصفات، ونصه: "نحن نروي هذه الأحاديث ولا نزيغ لها المعاني"، وتقدم أيضًا أن الكوثري سكت عليه فالآن نتحاكم إلى حكم الحق والإنصاف والعدل، وليتبين من هم أهل الزيغ؟! فلنعم ما قيل: "رمتنى بدائها وانسلت".

ولله در القائل:

=

يرى نقصا في ملكه!.. فقال الله للجنة: (أنت رحمتي، وللنار: أنت عذابي) أي: أنتما تحت مشيئتي لا إرادة لكما».

وأما استنكار المعترض تنكر الجنة في الحديث لصفات من دخلها، بكونهم سقط الناس وضعفائهم.. إلخ:

فيقال: إن شكاية الجنة من صفة ساكنيها هو باعتبار الأغلب لا الكل، فلا يدخل في الشكوى الأنبياء، والمرسلون، والملوك العادلة، والنبلاء من أهل العلم، ونحوهم، و«الأشياء توصف بغالبها، لأن الجنة قد يدخلها غير الضعفاء، والنار قد يدخلها غير المتكبرين»، هذا أولا.

وثانيا: يمكن أن يقال هنا: بأن شكاية الجنة هي من ذات الصفات، لا من المتصفين بها، بمعنى أنها كرهت أن يكون الضعف والمسكنة صفة لأهلها، وإن كانت هي في واقع الأمر فرحة بهم، راضية عن أشخاصهم، والله تعالى أعلم.

فحسبكم هذا التفاوت بيننا... وكل إناء بالذي فيه ينضح

وما أحسن ما قال القائل:

وقال السهى يا شمس أنت خفيةٌ... وقال الدجى يا صبح لونك حالكٌ

المثال الرابع والعشرون: أن "النور" من أسماء الله الحسنى إذا أطلق عليه تعالى، وصفةٌ من صفاته جل وعلا إذا أضيف إليه سبحانه إضافة صفة إلى موصوفها أما إذا أضيف إلى غيره تعالى فلا يكون اسمًا له تعالى، ولا صفة له بل خلقًا له. ونظير ذلك: "الحق" فإنه يطلق على الله تعالى فيكون اسمًا له سبحانه، ويطلق على صفاته جل وعلا، لكن الماتريدية وحلفاؤهم أولوا "النور" إلى أنه "ذو النور" و"الوجود" و"المنور".

قلت: قصدهم بهذا التأويل أن "النور" ليس من أسمائه تعالى، ولا من صفاته، بل هو فعل من الأفعال المنفصلة عنه تعالى، أو معناه أن الله تعالى سبب لوجود الكائنات.

قال شيخنا العلامة عبدالله بن محمد الغنيمان بعد ما ذكر تأويلات المؤولين معقبًا عليها:"قلت: هذا تأويل باطل...".وقال شيخ الإسلام:"... جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم، وهذا مذهب السلفية، وجمهور الصفاتية من أهل الكلام، والفقهاء، والصوفية، وغيرهم وهو قول أبي سعيد بن كلاب، ذكره في الصفات ورد على الجهمية، تأويل اسم "النور" وهو شيخ المتكلمين في الصفاتية من الأشعرية - (الشيخ الأول) - وحكاه عنه أبو بكر بن فورك في كتاب (مقالات ابن كلاب)، والأشعري، ولم يذكروا تأويله إلا عن الجهمية المذمومين باتفاق، وهو أيضًا قول أبي الحسن الأشعري ذكره في الموجز...".قلت: الحاصل أن هذه التأويلات باطلة وفي هذه كفاية.المثال الخامس والعشرون: صفة "البقاء" ذهب جمهرة الماتريدية

إلى أن "البقاء" هو الوجود وليس زائدًا عليه، وذهب الإمام أبو الحسن الأشعري، وقدماء الأشعرية إلى أن "البقاء" صفة وجودية "ثبوتية" زائدة على "الجودة".ومال نور الدين الصابوني الماتريدي (٥٨٠هـ) إلى مذهب الأشعري في هذا، وناظر الفخر الرازي فيلسوف الأشعرية (٦٠٦هـ)، ولكنه انهزم أمام الرازي، والرازي كعادته خالف الأشعري في هذا كما خالف في مسائل أخرى كما أن كثيرًا من متأخري الأشعرية الجهمية المعطلة مالوا إلى مذهب الماتريدية فنفوا صفة البقاء زائدةً على الوجود وقالوا البقاءُ هو الوجود نفسه.وقد صرح بعض الأشعرية والماتريدية بأن الباقلاني (٤٠٣هـ) مال إلى مذهب الماتريدية، لكن رأيت في (تمهيده) خلاف ما ذكروه، فقد أثبت صفة "البقاء" وبوب لها فقال "باب البقاء من صفات ذاته"، بل قد صرح الإمام ابن فورك (٤٠٦هـ) بالإجماع على إثبات هذه الصفة.

والحقيقة أن هؤلاء الماتريدية ومن وافقهم من متأخري الأشعرية على باطل محض وفي تعطيل بحت في تأويلهم لصفة "البقاء" إلى "الوجود" لأن "البقاء" أخص من "الوجود" وأكمل منه، و"الوجود" أعم من "البقاء" لأن البقاء استمرار الوجود، وهو الوجود المستمر الأبدي الذي لا نهاية له، فهو وجود مقيد بالدوام والاستمرار والأبدية، وهذا المعنى زائد على مفهوم مطلق الوجود دون شك.

قاله الله تعالى: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ [الرحمن:٢٦ - ٢٧]، فوجود الله تعالى أزلي وأبدي، وليس كذلك وجود خلقه سبحانه وتعالى فالله متصف بـ"الوجود" و"البقاء" معًا. الأمثلة السادس والعشرون إلى التاسع والعشرين: صفات "الاستواء" و"النزول" و"الإتيان" و"المجيء" له تعالى، وسيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى فقد عطلوها وحرفوا نصوصها معنويًا.

المثالان الثلاثون والواحد والثلاثون: صفتا "الرضا" و"الغضب" له سبحانه

وتعالى، نسأل الله رضاه ونعوذ به من غضبه جل وعلا. هاتان الصفتان عطلهما الماتريدية، وحرفوا نصوصهما اتباعًا للجهمية الأولى فحرفوا صفة "الغضب" إلى "الانتقام" و"إرادة الانتقام"، وحرفوا صفة "الرضى" إلى "الثواب" ونحوه، مع أن إمامهم الأعظم الإمام أبا حنيفة رَحِمَهُ اللهُ (١٥٠هـ) قال: "لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السنة والجماعة، وهو يغضب ويرضى، ولا يقال: غضبه عقوبته ورضاه ثوابه، ونصفه كما وصف نفسه".كما صرح الإمام أن تفسير صفةْ بأخرى مذهبُ المعتزلة، وأن ذلك إبطال لتلك الصفة.

قلت: فالماتريدية خرجوا على أهل السنة والجماعة وعلى إمامهم الأعظم بشهادة هذا الإمام الأعظم، وفي ذلك لعبرة بالغة أيما عبرة. ومن العجب العجاب أن العلامة القاري اعترف بذلك.وهذا من محاسن هذا الرجل التي يشكر عليها وكم له من اعتراف بالحق ورجوعٍ إلى الصواب مواقف طيبةٍ من ذم الكلام وأهله وكشف الأستار عن مخازيهم، وبيان شكوكهم وتشكيكهم وشبهاتهم، ومناصرته للعقيدة السلفية في الجملة في بعض المواضع ودفاعه الشديد المتين عن شيخ الإسلام، والإمام ابن القيم ونحو ذلك مما ترغم أنوف الكوثرية.ومن حسن حظه أن الكوثري لقبه بـ"ناصر السنة". وفي ذلك عبرة للكوثرية. المثال الثاني والثلاثون: صفة "المحبة" فقد عطلوها وحرفوها إلى "إرادة خيري الدنيا والآخرة" و"إيصال الخير إلى العبد" و"إرادة الثواب" ويكفي في الرد عليهم كلام الإمام أبي حنيفة السابق ذكره آنفًا.

المثال الثالث والثلاثون: صفة "الرحمة" لله تعالى: عطلت الماتريدية هذه الصفة التي تُحَرِّكُ القلوب وتثير العواطف وبها يرجو المسلمون عفو الله سبحانه

وتعالى، كما أنهم حرفوا نصوصها إلى "إرادة الإنعام" أو"الإعطاء" ومعنى "الرحمن الرحيم" عندهم "معطي جلائل النعم" و"رحمة الله" عندهم "إنعامه، والتفضل، الإحسان".فأنت ترى أنهم أرجعوها إلى صفة الإرادة وإلى فعل من الأفعال كالإعطاء ونحوه، وعلى هذا الفنجفيرية من الماتريدية المعاصرة.

وقد تقدم منهج الإمام أبي حنيفة وتصريحه بأن تفسير صفة بأخرى، وإرجاع صفة إلى أخرى تعطيلٌ لها وإبطال له، وهو مذهب المعتزلة وليس هذا من مذهب أهل السنة والجماعة. المثال الرابع والثلاثون: صفة "الضحك" لربنا سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، وهذه الصفة ثابتة له جل وعلا على لسان رسول الله ﷺ لكن الماتريدية عطلوها وحرفوا نصوصها إلى "ظهور تباشير الخير" أو"العفو" و"الارتضاء"، ونحوها.

المثال الخامس والثلاثون: صفة الغيرة لله ﷻ: فقد حرفوها وعطلوا نصوصها إلى "كراهية الإتيان إلى الفواحش" و"عدم رضاه" و"غضبه" أو "الزجر عن الفواحش" أو"التحريم لها" أو "المنع منها" أو غيرها من المجازات.

ولم يكتفوا بمجاز واحد بل ارتكبوا المجاز في المجاز فقالوا: ولازم"ولازم الغضب إرادة إيصال العقوبة عليها".

فأنت ترى أنهم حرفوا صفة "الغيرة" بنوع من المجاز إلى "الغضب" و"عدم الرضا"، ثم حرفوا صفة "الغضب" إلى إرادة إيصال "العقوبة"، كما حرفوا صفة "الرضا" إلى ما سبق من المجاز.

فارتكبوا المجاز في المجاز فصارت - في هذا الباب - كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا [النور:٣٩] أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ

يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ [النور: ٤٠].المثال السادس والثلاثون: صفة "الحياء" وهي صفة تزيد للمؤمنين رجاءً فعطلوها وحرفوا نصوصها إلى "الترك" و"الامتناع".

وتقدم تخريج حديث يتعلق بهذه الصفة. المثال السابع والثلاثون: صفة "الألوهية" تلك الصفة العظيمة التي هي غاية إنزال الكتب وإرسال الرسل وخلق الجن والإنس؛ فقد عطلوها وحرفوها إلى صفة "الربوبية".

(باب ما تثبت به النبوة عند الماتريدية)

يرى الماتريدية أن إثبات صدق الرسل والأنبياء يقوم على النظر في صفات الأنبياء الخلقية والخلقية قبل الرسالة وبعدها وعلى تأييد الله لهم بالمعجزات الدالة على صدقهم.

قال في كتاب (التوحيد): "ثم الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان:

أحدهما ظهور أحوالهم على جهة تدفع العقول عنهم الريبة وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبوهم في الصغر والكبر فوجدوهم طاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم ما احتمل التسوية بينهم على ذلك ولا تربيتهم تبلغ ذلك على ظهور أحوالهم لهم وكونهم بينهم في القرار والانتشار فيعلم بإحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم مقاما شريفا ويجعلهم أمناء على الغيوب والأسرار وهذا مما تميل إلى قبوله الطبيعة ويستحسن جميع أمورهم العقل فيكون الراد عليه يرد بعد المعرفة رد تعنت له.. والثاني مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع في مثلها أو يبلغ بكنهها التعلم مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد فإن الرسل بما نشؤوا لا في ذلك وربوا لا به يظهر أنهم استفادوه بالله

أكرمهم بذلك لما يجعلهم أمناء على وحيه" وأما جمهور الماتريدية فيرون أنه لا دليل على صدق النبي غير المعجزة بحجة أن المعجزة وحدها هي التي تفيد العلم اليقيني بثبوت نبوة النبي أو الرسول. قال البزدوي:"... لا يتصور ثبوت الرسالة بلا دليل فيكون الثبوت بالدلائل وليست تلك الدلائل إلا المعجزات فثبتت رسالة كل رسول بمعجزات ظهرت على يديه فكانت معجزات موسى عليه السلام العصا واليد البيضاء وغيرهما من المعجزات ومعجزات عيسى عليه السلام إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك ومعجزات محمد عليه السلام القرآن فإن العرب بأجمعهم مع فصاحتهم عجزوا عن الإتيان بمثله... فعجزوا عن ذلك فكانت المعجزات دليل صدق دعواهم الرسالة فإن ما ظهر ليس في وسع بشر فعلم أن الله هو المنشئ وإنما ينشئها لتكون دليلا على صدق دعواه فإن قوم كل رسول سألوا منه دلائل صدقه فدعا الله تعالى ليؤيده بإعطاء ما طلبوا منه فلما أعطاه دليل صدقه الذي طلب منه قومه صار ذلك دليل صدقه من الله تعالى فإن الله لا يؤيد الكاذب...... ولابد للناس من معرفة الرسل ولا طريق للمعرفة سوى المعجزات...".وقال أبو المعين النسفي:"... إذا جاء واحد وادعى الرسالة في زمان جواز ورود الرسل... لا يجب قبول قوله بدون إقامة الدليل.... لما أن تعين هذا المدعي للرسالة ليس في حيز الواجبات لانعدام دلالة العقل على تعينه فبقي في حيز الممكنات وربما يكون كاذبا في دعواه فكان القول بوجوب قبول قوله قولا بوجوب قبول قول من يكون قبول قوله كفرا وهذا خلف من القول وإذا لم يجب قبول قوله بدون الدليل يطالب بالدليل وهو المعجزة...". وقال الناصري: "فالمعجزة توجب علم اليقين بنبوة الرسل بواسطة التأمل وترك الإعراض عن النظر فيها وإنما جهل من جهل بعد ظهور آيات الرسل بترك التأمل ولم يعذر بالترك لأن العقل مما يلزمه التأمل فيها لأنه حجة من حجج الله

تعالى وهي تتعاضد ولا تتضاد ولو كانت الحجج موجبة للعلم جبرا لما تعلق بها ثواب ولا عقاب فالمعجزة رأس الحجج وهي تزداد عند البحث والتأمل إيضاحا واستنارة وقوة ووكادة "

وقال صاحب (بيان الاعتقاد): "والنبوة رحمة وموهبة بمشيئة الله تعالى فقط ولابد من معجزة وهي عبارة عما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله".

ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح لتقرير نبوة الأنبياء ولكن القول بأن نبوة الأنبياء لا تعرف إلا بالمعجزات قول غير صحيح والدليل على هذا يظهر من عدة أوجه:١ - " إن المقصود إنما هو معرفة صدق مدعي النبوة أو كذبه فإنه إذا قال: إني رسول الله فهذا الكلام إما أن يكون صدقا وإما أن يكون كذبا... فإذا كان مدعي الرسالة إذا لم يكن صادقا فلابد أن يكون كاذبا عمدا أو ضلالا فالتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما هو دون دعوى النبوة فكيف بدعوى النبوة"

٢ - " معلوم أن مدعي الرسالة إما أن يكون من أفضل الخلق وأكملهم وإما أن يكون من أنقص الخلق وأرذلهم ولهذا قال أحد أكابر ثقيف للنبي ﷺ لما بلغهم الرسالة ودعاهم إلى الإسلام: والله لا أقول لك كلمة واحدة إن كنت صادقا فأنت أجل في عيني من أرد عليك وإن كنت كاذبا فأنت أحقر من أن أرد عليك. فكيف يشتبه أفضل الخلق وأكملهم بأنقص الخلق وأرذلهم وما أحسن قول حسان

لو لم تكن فيه آيات مبينة... كانت بديهته تأتيك بالخبر"

٣ - " ما من أحد ادعى النبوة من الكذابين إلا وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه ما ظهر لمن له أدنى تمييز وما من أحد ادعى النبوة من الصادقين إلا وقد ظهر عليه من العلم والصدق والبر وأنواع الخيرات ما ظهر لمن له أدنى تمييز... بل كل شخصين ادعيا أمرا من الأمور أحدهما صادق في دعواه

والآخر كاذب فلا بد أن يبين صدق هذا وكذب هذا من وجوه كثيرة إذ الصدق مستلزم للبر والكذب مستلزم للفجور.... والناس يميزون بين الصادق والكاذب بأنواع من الأدلة حتى في المدعين للصناعات والمقالات كالفلاحة والنساجة والكتابة.... فما من أحد يدعي العلم بصناعة أو مقالة إلا والتفريق في ذلك بين الصادق والكاذب له وجوه كثيرة وكذلك من أظهر قصدا وعملا كمن يظهر الديانة والأمانة والنصيحة والمحبة وأمثال ذلك من الأخلاق فإنه لابد أن يتبين صدقه أو كذبه من وجوه متعددة. والنبوة مشتملة على علوم وأعمال لابد أن يتصف بها الرسول وهي أشرف العلوم وأشرف الأعمال فكيف يشتبه الصادق فيها بالكاذب ولا يتبين صدق الصادق وكذب الكاذب من وجوه كثيرة".

٤ - " هذا المقام يشبه من بعض الوجوه تنازع الناس في أن خبر الواحد هل يجوز أن يقترن به من القرائن والضمائم ما يفيد معه العلم. ولا ريب أن المحققين من كل طائفة على أن خبر الواحد والاثنين والثلاثة قد يقترن به من القرائن ما يحصل معه العلم الضروري بخبر المخبر بل القرائن وحدها قد تفيد العلم الضروري كما يعرف الرجل رضا الرجل وغضبه وحبه وبغضه وفرحه وحزنه وغير ذلك مما في نفسه بأمور تظهر على وجهه يمكنه التعبير عنها كما قال تعالى: وَلَوْ نَشَاء لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ [محمد:٣٠] ثم قال: وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ [محمد:٣٠] " فأقسم أنه لابد أن يعرف المنافقين في لحن القول.... وإذا كان صدق الخبر أو كذبه يعلم بما يقترن به من القرائن بل في لحن قوله وصفحات وجهه ويحصل بذلك علم ضروري لا يمكن المرء أن يدفعه عن نفسه فكيف بدعوى المدعي أنه رسول الله كيف يخفى صدقه وكذبه أم كيف لا يتميز الصادق في ذلك من الكاذب بوجوه من الأدلة لا تعد ولا تحصى".

٥ - "وإذا كان الكاذب إنما يؤتى من وجهين إما أن يتعمد الكذب وإما أن يلبس عليه كمن يأتيه الشيطان فمن المعلوم الذي لا ريب فيه أن من الناس من يعلم أنه لا يتعمد الكذب... ونحن لا ننكر أن الرجل قد يتغير ويصير متعمد للكذب بعد أن لم يكن كذلك لكن إذا استحال وتغير ظهر ذلك لمن يخبره ويطلع على أموره. ولهذا لما كانت خديجة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تعلم من النبي ﷺ أنه الصادق البار قال لها لما جاءه الوحي: ((إني قد خشيت على عقلي)) فقالت: كلا والله لا يخزيك الله أبدا إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتحمل الكل وتقري الضيف وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق. فهو لم يخف من تعمد الكذب فإنه يعلم من نفسه ﷺ أنه لم يكذب لكن خاف في أول الأمر أن يكون قد عرض له عارض سوء وهو المقام الثاني فذكرت خديجة ما ينفي هذا وهو ما كان مجبولا عليه من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم والأعمال وهو الصدق المستلزم للعدل والإحسان إلى الخلق ومن جمع فيها الصدق والعدل والإحسان لم يكن ممن يخزيه الله. وصلة الرحم وقرى الضيف وحمل الكل وإعطاء المعدوم والإعانة على نوائب الحق هي من أعظم أنواع البر والإحسان وقد علم من سنة الله أن من جبله الله على الأخلاق المحمودة ونزهه عن الأخلاق المذمومة فإنه لا يخزيه".

٦ - " طريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الآدميين خصهم الله بخصائص يعرف ذلك من أخبارهم واستقراء أحوالهم كما يعرف الأطباء والفقهاء ولهذا إنما يقرر الرب تعالى في القرآن أمر النبوة وإثبات جنسها بما وقع في العالم من قصة نوح وقومه وهود وقومه وصالح وقومه... وغيرهم فيذكر وجود هؤلاء وإن قوما صدقوهم وقوما كذبوهم ويبين حال من صدقهم وحال من كذبهم فيعلم بالاضطرار حينئذ ثبوت هؤلاء ويتبين وجود آثارهم في الأرض فمن لم يكن رأى في بلدة آثارهم

فليسر في الأرض ولينظر آثارهم وليسمع أخبارهم المتواترة.... ولهذا قال مؤمن آل فرعون لما أراد أن ينذر قومه: وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ [غافر: ٣٠ - ٣١] ولهذا لما سمع ورقة بن نوفل والنجاشي وغيرهما القرآن قال ورقة بن نوفل: هذا الناموس الذي كان يأتي موسى وقال النجاشي إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة. فكان عندهم علم بما جاء به موسى اعتبروا به ولولا ذلك لم يعلموا هذا وكذلك الجن لما سمعت القرآن وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ [الأحقاف:٢٩ - ٣٠] ولما أراد سبحانه تقرير جنس ما جاء به محمد قال: إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا [المزمل:١٥ - ١٦] فهو سبحانه يثبت وجود جنس الأنبياء ابتداء كما في السور المكية حتى يثبت وجود هذا الجنس وسعادة من اتبعه وشقاء من خالفه ثم نبوة عين هذا النبي تكون ظاهرة...".

٧ - وإذا علمنا بالتواتر أحوال الأنبياء وأوليائهم وأعدائهم علمنا علما يقينيا أنهم كانوا صادقين على الحق من وجوه متعددة:

منها أنهم أخبروا الأمم بما سيكون من انتصارهم وخذلان أولئك وبقاء العاقبة لهم أخبارا كثيرة في أمور كثيرة وهي كلها صادقة لم يقع في شيء منها تخلف ولا غلط بخلاف من يخبر به ليس متبعا لهم ممن تنزل عليه الشياطين أو يستدل على ذلك بالأحوال الفلكية وغيرها وهؤلاء لابد أن يكونوا كثيرا بل الغالب من أخبارهم الكذب وإن صدقوا أحيانا ومن ذلك ما أحدثه الله تعالى من نصرهم وإهلاك عدوهم إذا عرف الوجه الذي حصل عليه كحصول الغرق لفرعون وقومه بعد أن دخل البحر

خلف موسى وقومه كان هذا مما يورث علما ضروريا أن الله تعالى أحدث لهم هذا نصرا لموسى عليه السلام وقومه ونجاة لهم وعقوبة لفرعون وقومه ونكالا لهم وكذلك أمر نوح والخليل عليهما السلام وكذلك قصة الفيل وغير ذلك ومن الطرق أيضا أن من تأمل ما جاءت به الرسل عليهم السلام فيما أخبرت به وما أمرت به علم الضرورة أن مثل هذا لا يصدر إلا عن أعلم الناس وأصدقهم وأبرهم وأن مثل هذا يمتنع صدوره عن كاذب متعمد للكذب مفتر على الله يخبر عنه بالكذب الصريح أو مخطئ جاهل ضال يظن أن الله تعالى أرسله ولم يرسله.

وذلك لأن فيما أخبروا به وما أمروا به من الإحكام والإتقان وكشف الحقائق وهدي الخلائق وبيان ما يعلم العقل جملة ويعجز عن معرفته تفصيلا ما يبين أنهم من العلم والمعرفة والخبرة في الغاية التي باينوا بها أعلم الخلق ممن سواهم فيمتنع أن يصدر مثل ذلك من جاهل ضال.

وفيها من الرحمة والمصلحة والهدى والخير ودلالة الخلق على ما ينفعهم ومنع ما يضرهم ما يبين أن ذلك صدر عن راحم بار يقصد غاية الخير والمنفعة للخلق.

وإذا كان ذلك يدل على كمال علمهم وكمال حسن قصدهم فمن تم علمه وتم حسن قصده امتنع أن يكون كاذبا على الله يدعي عليه هذه الدعوى العظيمة التي لا يكون أفجر من صاحبها إذا كان كاذبا متعمدا ولا أجهل منه إن كان مخطئا...

والعلم بجنس الحق والباطل والخير والشر والصدق والكذب معلوم بالفطرة والعقل الصريح...

فإذا علم أنه فيما علم الناس أنه حق وأنه خير هو أعلم منهم به وأنصح الخلق فيه وأصدقهم فيما يقول علم بذلك أنه صادق عالم ناصح لا كاذب ولا جاهل ولا غاش. وهذه الطريق يسلكها كل أحد بحسبه ولا يحتاج في هذه الطريق إلى أن يعلم

أولا خواص النبوة وحقيقتها وكيفيتها بل أن يعلم أنه صادق بار فيما يخبر به ويأمر به ثم من خبره يعلم حقيقة النبوة والرسالة " وبهذا يتبين لنا أن قول الماتريدية بأن نبوة الأنبياء لا تثبت إلا بالمعجزات قول غير صحيح بل هو باطل عقلا ونقلا وهم في هذا إنما تابعوا المعتزلة واقتفوا أثرهم.

(باب مراتب القضاء والقدر عند الماتريدية)

الإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان الإيمان ولا يصح الإيمان إلا به قال تعالى: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ [القمر:٤٩] وقال تعالى: وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا [الأحزاب:٣٨] وقال ﷺ في حديث عمر رضي الله عنه عندما سأله جبريل عن الإيمان: ((أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره)).

والإيمان بالقدر كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "على درجتين، كل درجة تتضمن شيئين: فالدرجة الأولى الإيمان بأن الله تعالى علم ما الخلق عاملون بعلمه القديم الذي هو موصوف به أزلا وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال، ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلائق فأول ما خلق الله القلم قال له اكتب قال ما أكتب قال اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه جفت الأقلام وطويت الصحف كما قال سبحانه وتعالى: أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ [الحج:٧٠] وأما الدرجة الثانية فهي مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة وهو الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأنه ما في السموات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله سبحانه ولا يكون في ملكه إلا ما يريد وأنه سبحانه وتعالى على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات فما

من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه لا خالق غيره ولا رب سواه ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته وطاعة رسله ونهاهم عن معصيته وهو سبحانه يحب المتقين والمحسنين والمقسطين ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا يحب الكافرين ولا يرضى عن القوم الفاسقين ولا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر ولا يحب الفساد والعباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم والعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر والمصلي والصائم وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال سبحانه: لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلا أَن يَشَاء اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [التكوير:٢٨ - ٢٩]".

فالإيمان بالقدر إذا يشتمل على أربع مراتب لا يكون العبد مؤمنا بالقدر حتى يؤمن بها وهي:

١ - علم الله القديم وأنه قد علم أعمال العباد قبل أن يعملوها.

٢ - كتابة ذلك في اللوح المحفوظ.

٣ - مشيئة الله العامة وقدرته الشاملة.

٤ - إيجاد الله لكل المخلوقات وأنه الخالق وما سواه مخلوق. وهذا هو قول أهل السنة والجماعة وهو القول الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان.

والماتريدية تثبت هذه المراتب: العلم والكتابة وعموم المشيئة والخلق وما وقع منهم من انحراف في القضاء والقدر إنما هو فيما يتعلق بأفعال العباد كما سيأتي بيانه وفي الحقيقة أن هذه المراتب الأربع ليست بواضحة في كلام الماتريدية كوضوحها في كلام أهل السنة فهم عندما يعرفون القضاء والقدر ينصون على العلم والخلق أما المشيئة فيذكرونها في بحثهم لمسألة الإرادة وأما الكتابة فقل أن يذكروها.

وفيما يلي بعض النقول عنهم توضح ما ذكر:

قال الماتريدي: "القضاء في حقيقته الحكم بالشيء والقطع على ما يليق به وأحق أن يقطع عليه فرجع مرة إلى خلق الأشياء لأنه تحقيق كونها على ما هي عليه وعلى الأولى بكل شيء أن يكون على ما خلق إذ الذي خلق الخلق هو الحكيم العليم والحكمة هي إصابة الحقيقة لكل شيء ووضعه موضعه قال الله تعالى: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ [فصلت:١٢] وعلى ذلك يجوز وصف أفعال الخلق أن قضى بهن أي خلقهن وحكم...".ثم قال: "وأما القدر فهو على وجهين: أحدهما الحد الذي عليه يخرج الشيء وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر من حسن أو قبح وعلى مثل هذا قوله: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ [القمر:٤٩] والثاني بيان ما عليه يقع كل شيء من زمان ومكان وحق وباطل وما له من الثواب والعقاب....". وقال أيضا: "الحمد لله.... الذي فطر الخلق بقدرته وصرفهم بحكمته على سابق علم ومشيئة... أنشأ الأشياء كيف شاء لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ [الأنبياء:٢٣] " وذكر أبو المعين النسفي في تعريف القضاء والقدر كلاما نحو كلام الماتريدي. وأما بالنسبة للمشيئة فقال: "وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذي يتولى تخليق أفعال العباد خيرها وشرها طاعتها ومعصيتها والله تعالى مختار في تخليق ما يخلق غير مضطر فيه ولا اختيار بدون الإرادة ثبت أن ما وجد من أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى وما لم يوجد منها لم يكن بإرادة الله تعالى إذ لم يخلقه ثم حاصل المذهب أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصف كان....".وقال الناصري:".... إنما أوجبوا الاعتقاد بسبق علم الله تعالى بكل كائن من خلقه قبل كونهم لأنه تعالى هو القديم الكامل وما سواه محدث وثبوت العلم من صفات الكمال فيستحيل عليه الجهل لما فيه من التعري عن الكمال وإنما قرنوا التخليق بالعلم لأن العلم بالمخلوق من شرط

التخليق...".وقال أيضا: "وأما قولهم: وكل شيء يجري بقدرته ومشيئته. فإنما قالوا ذلك لما قامت عليه الأدلة القاطعة على أن كل حادث حدث فهو بإرادة الله تعالى وتخليقه وتكوينه خيرا كان أو شرا حسنا كان أو قبيحا جوهرا كان أو عرضا وهو مذهب أهل السنة والجماعة (يعني الماتريدية)".وقال مبينا إثبات الكتابة:".... وقد كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ جميع ما يكون وجميع ما تفعل العباد قبل خلقهم...".وقال صاحب (مميزات مذهب الماتريدية) مشيرا إلى ثبوت مراتب القضاء والقدر عندهم:"... وكون أفعال العباد بعلم الله تعالى وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح لا يستلزم كون صدورها من العباد بالجبر...".

فالماتريدية إذ تثبت مراتب القضاء والقدر الأربع العلم والكتابة والمشيئة والخلق فلذا يعدون من مثبتة القدر.

(باب مذهب الماتريدية في أفعال العباد)

قالت الماتريدية: إن أفعال العباد مخلوقة لله كما تقدم الإشارة إلى ذلك وأن الله تعالى خلقها كلها خيرا كانت أو شرا واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة نقلية وعقلية. قال الماتريدي: "ثم الدليل عندنا من طريق القرآن على لزوم القول بخلق الأفعال قوله: وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الملك:١٤] فلو لم يكن جل ثناؤه خالقا لما يجهر ويخفى لم يكن ليحتج به على علمه.... وأيضا أن الله تعالى قال: هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ [يونس:٢٢] وقال في موضع آخر وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ [سبأ:١٨] أخبر أن تقدير السير والتسير فعله وبه كان السير... " وقال: "وأيضا القول بالمتعارف في الخلق أن لا خالق غير الله ولا رب سواه ولو جعلنا حدث الأفعال

وخروجها من العدم إلى الوجود ثم فناءها بعد الوجود ثم خروجها على تقدير من أربابها لجعلنا لها وصف الخلق الذي به صار الخلق خلقا وفي ذلك لزوم القول بخالق سواه...".وقال البزدوي: "قال أهل السنة والجماعة: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومفعولة والله تعالى موجدها ومحدثها ومنشؤها... وجه قول أهل السنة والجماعة قول الله تعالى: اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ [الرعد:١٦] والفعل شيء فيكون الله تعالى خالقه وقوله تعالى: وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ [الصافات:٩٦] أي الذي تعملون فجعل أفعالنا مخلوقاته كأنفسنا... والدليل المعقول في المسألة أن أفعال العبد لا يستحيل دخولها تحت قدرة الله تعالى فإنها تدخل تحت قدرة الله تعالى كما في المعلومات كلها فيما يدخل تحت علم العباد لا يستحيل دخوله تحت علم الله تعالى فإذا لم يستحل دخولها تحت قدرة الله تعالى فالله تعالى غير متناهي القدرة فيدخل تحت قدرته... وإذا دخل تحت قدرة الله تعالى يكون الله موجده كما في الأجسام".وقال أبو المعين النسفي: "وقال أهل الحق: للخلق أفعال بها صاروا عصاة ومطيعين وهي مخلوقة لله تعالى... وأهل الحق يتعلقون بقوله تعالى: اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ [الرعد:١٦] والآية خارجة مخرج التمدح ولا تمدح بما يساويه فيه غيره وفي إخراج فعل غيره عن تخليقه إزالة التمدح لأنه يصير في التقدير كأنه قال: خالق كل شيء وهو فعله أو خالق كل شيء ليس بفعل لغيره..... وهذا باطل.... وبقوله تعالى: وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ [الصافات:٩٦] أي: وعملكم... والمعقول لنا أن إثبات قدرة التخليق للعبد محال لأن من شرط قدرة التخليق ثبوت العلم للخالق بالمخلوق قبل الوجود بدليل قوله تعالى: أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الملك:١٤] وكذا بداهه العقول واعتراف الخصوم باشتراط العلم يدلان على هذا ثم الخلق لا علم لهم بكيفية الاختراع والإخراج من العدم إلى الوجود، فدل أن الفعل وجد

بإيجاد الله تعالى".

وقول الماتريدية بأن الله تعالى خالق أفعال العباد خيرها وشرها هو القول الحق الذي دل عليه السمع والعقل وهو قول أهل السنة والجماعة وسلف الأمة لكن بالنسبة لعلاقة العباد بأفعالهم فقد حاولت الماتريدية التوسط بين قول المعتزلة وقول الجبرية فقالوا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي كسب من العباد. قال الماتريدي "إن حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب ولله من طريق الخلق".وقال أبو المعين النسفي: "وعندنا فعل العبد هو مخلوق الله تعالى ومفعوله والله تعالى هو الذي يتولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود والعبد اكتسبه وباشره....".وقال الناصري: "وأما قولهم: وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد. ومعنى قولهم: خلق الله تعالى أي مخلوقة لله تعالى وهي كسب من العباد".وقال صاحب (مميزات مذهب الماتريدية): فمذهب أهل الحق أن الله تعالى خالق لأفعال العبد كلها وهو كاسب في أفعال الاختيار".وقد اختلفت عباراتهم في بيان معنى الكسب وحاصل كلامهم أن المؤثر في أصل الفعل قدرة الله تعالى والمؤثر في صفة الفعل قدرة العبد وتأثير العبد هذا هو الكسب عندهم. يوضح هذا البياضي بقوله: "أصل الفعل بقدرة الله والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور الماتريدية" وهم يقصدون بهذا أن الله تعالى لا يخلق فعل العبد إلا بعد أن يريده العبد ويختاره وقد نصوا على ذلك. قال أبو المعين النسفي: "وما يخترعه (أي الله تعالى) فيه (أي في العبد) باختيار العبد ذلك وله عليه قدرة فأثر تعلق قدرته به كونه فعلا له فيكون الله تعالى مخترعا فعل العبد باختياره لولا اختيار العبد وقصده اكتسابه لما خلقه الله تعالى فعلا له...".وقال صدر الشريعة في (التوضيح): "جرت عادته تعالى أنا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار إلى القصد يخلق الله عقيبه

الحالة المذكورة الاختيارية وإن لم نقصد لم يخلق...".

وحقيقة قول الماتريدية هذا أن للعباد إرادة غير مخلوقة وهي مبدأ الفعل فالعباد على مذهبهم يتصرفون بمبادئ أفعالهم باستقلال تام كما يشاؤون وخلق الله تعالى لأفعالهم إنما هو تبع لإرادتهم غير المخلوقة وقولهم هذا قريب من قول المعتزلة. ولا شك أن قول الماتريدية هذا باطل لأن الله تعالى خالق كل شيء " ومعاذ الله والله أكبر وأجل وأعظم أن يكون في عبده شيء غير مخلوق له ولا داخل تحت قدرته ومشيئته فما قدر الله حق قدره من زعم ذلك ولا عرفه حق معرفته ولا عظمه حق تعظيمه بل العبد جسمه وروحه وصفاته وأفعاله ودواعيه وكل ذرة فيه مخلوق لله خلقا تصرف به في عبده... فهو عبد مخلوق من كل وجه وبكل اعتبار وفقره إلى خالقه وبارئه من لوازم ذاته وقلبه بيد خالقه وبين أصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريدا لما شاء وقوعه منه كارها لما لم يشأ وقوعه فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن...".وهذا لا يعني أن العبد مجبور لا اختيار له بل إن الله تعالى خلقه على "نشأة وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله وتلك النشأة بمشيئة الله وقدرته وتكوينه فهو الذي خلقه وكونه كذلك وهو لم يجعل نفسه كذلك بل خالقه وباريه جعله محدثا لإرادته وأفعاله وبذلك أمره ونهاه وأقام عليه حجته وعرضه للثواب والعقاب فأمره بما هو متمكن من إحداثه ونهاه عما هو متمكن من تركه ورتب ثوابه وعقابه على هذه الأفعال والتروك التي مكنه منها وأقدره عليها وناطها به وفطر خلقه على مدحه وذمه عليها مؤمنهم وكافرهم المقر بالشرائع منهم والجاحد لها فكان مريدا شائيا بمشيئة الله له ولولا مشيئة الله أن يكون شائيا لكان أعجز وأضعف من أن يجعل نفسه شائيا فالرب سبحانه أعطاه مشيئة وقدرة وإرادة وعرفه ما ينفعه وما يضره وأمره أن يجري مشيئته وإرادته وقدرته في الطريق التي يصل بها إلى غاية

صلاحه....".فأفعال العباد إذا هي أفعالهم حقيقة ومفعولة للرب تعالى إذ إن الفعل غير المفعول فالعبد فعل فعله حقيقة " والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته وسر المسألة أن العبد فاعل منفعل... فربه هو الذي جعله فاعلا بقدرته ومشيئته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التي يفعل بها"

(باب مذهب الماتريدية في القدرة والاستطاعة)

الاستطاعة والطاقة والقدرة والوسع ألفاظ متقاربة المعنى وضدها العجز عرفها المتكلمون بأنها: "صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل".ومسألة الاستطاعة أو القدرة من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الفرق الإسلامية تبعا للخلاف الواقع في القدر فالذين قالوا بالجبر - وهم الجهمية ومن وافقهم - قالوا بنفي الاستطاعة لا مع الفعل ولا قبله وذلك لأن العبد عندهم لا اختيار له. والذين قالوا بنفي القدرة وأن العبد خالق لفعله - وهم المعتزلة ومن وافقهم - أثبتوا الاستطاعة قبل الفعل ونفوا أن تكون معه والذين قالوا بالكسب - وهم الأشاعرة ومن وافقهم - قالوا بأن الاستطاعة تكون مع الفعل لا قبله.

وأما جمهور الماتريدية فقد توسطوا في المسألة فقالوا بإثبات الاستطاعة قبل الفعل ومعه فقالوا بأن الاستطاعة تقع على نوعين:

الأولى: سلامة الأسباب والآلات وهي تتقدم الفعل.

الثانية: الاستطاعة التي يتهيأ بها الفعل وهي تتقدم الفعل.

قال الماتريدي: "الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين: أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال. والثاني: معنى لا يقدر على تبين حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل لا يجوز وجوده بحال إلا

ويقع به الفعل عندما يقع معه". قال أبو المعين النسفي: "ثم الاستطاعة والطاقة والقدرة والقوة إذا أضيفت إلى العبد يراد بها كلها معنى واحد في مصطلح أهل الأصول.

ثم الاستطاعة عندنا قسمان:

أحدهما: سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح والأعضاء وهي المعنية بقوله تعالى وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا [آل عمران:٩٧] وبقوله تعالى فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا [المجادلة:٤] وبقوله تعالى خبرا عن أهل النفاق لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ [التوبة:٤٢] أي لو كانت لنا الآلات والأسباب. وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة.

والثانية: الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة التي يتهيأ بها الفعل وهي المعنية بقوله تعالى: وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاء يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ [هود:٢٠] ألا ترى أن الله تعالى قد ذمهم بذلك والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود سلامة الأسباب وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الأسباب وصحة الآلات لأن انتفاء تلك الاستطاعة لا يكون بتضييعه بل هو في ذلك مجبور فلم يلحقهم الذم بالامتناع عن الفعل عند انتفائها وكذا هي المعنية بقول صاحب موسى عليهما السلام: قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا [الكهف:٦٧] وقوله: قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِي صَبْرًا [الكهف:٧٥] إذ لو كان المراد بها سلامة الأسباب والآلات لما عاتبه على ترك الصبر. والاستطاعة الثانية عرض تحدث عندنا مقارنة للفعل...".

وقول جمهور الماتريدية في الاستطاعة هو القول الحق الذي دلت عليه الأدلة

وهو قول أهل السنة والجماعة. قال الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والاستطاعة التي يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذي لا يجوز أن يوصف به المخلوق به تكون مع الفعل وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكين وسلامة الآلات فهي قبل الفعل وبها يتعلق الخطاب...".

قال الشارح: "والذي قاله عامة أهل السنة أن للعبد قدرة هي مناط الأمر والنهي وهذه قد تكون قبله لا يجب أن تكون معه والقدرة التي بها الفعل لابد أن تكون مع الفعل لا يجوز أن يوجد الفعل بقدرة معدومة

وأما القدرة التي من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات فقد تتقدم الأفعال وهذه القدرة المذكورة في قوله تعالى: وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ [آل عمران:٩٧] وكذلك قوله تعالى: فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ [التغابن:١٦] وكذا قوله تعالى فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا [المجادلة:٤] والمراد منه استطاعة الأسباب والآلات... وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقد ذكروا فيها قوله تعالى: مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ [هود:٢٠] المراد نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والالات...".

وبهذا التفصيل ينحل الإشكال الذي وقعت فيه الجهمية والمعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم.

(باب مذهب الماتريدية في التكليف بما لا يطاق)

مسألة التكليف بما لا يطاق هي أيضا من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين طوائف المسلمين وذلك تبعا للخلاف الواقع في الاستطاعة والتحسين والتقبيح،

فالجهمية قالوا بجواز تكليف ما لا يطاق مطلقا ومنه تكليف الأعمى البصر والزمن أن يسير إلى مكة. والمعتزلة قالت بعدم جواز تكليف ما لا يطاق لأنه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح فلا يجوز صدوره منه. والأشاعرة قالوا بجواز تكليف ما لا يطاق به عقلا وإن لم يقع في الشرع وقد أجازوه عقلا بناء على نفيهم الحسن والقبيح العقليين. وأما الماتريدية فقد وافقوا المعتزلة في هذه المسألة فقالوا بعدم جواز تكليف ما لا يطاق لأنه فاسد عقلا ولعدم وجود القدرة التي هي مقتضى التكليف. قال الماتريدي: "الأصل أن تكليف من منع عنه الطاقة فاسد في العقل". وقال ابن الهمام: "ولا أعلم أحدا منهم (أي الماتريدية) جوز تكليف ما لا يطاق". وقال صاحب (نظم الفرائد): "ذهبت مشايخ الحنفية إلى أن التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز.... احتج مشايخ الحنفية بأن التكليف إنما يتصور في أمر لو أتى به يثاب ولو امتنع عنه يعاقب عليه وذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه لا فيما لا يمكن إتيانه وبأن قوله تعالى: لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا [البقرة:٢٨٦] صريح في أن التكليف به غير واقع". والصواب في المسألة هو التفصيل أما إطلاق القول فيها فهو من البدع المحدثة كما نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية.

فيقال:" تكليف ما لا يطاق ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يطاق للعجز عنه كتكليف الزمن المشي وتكليف الإنسان الطيران ونحو ذلك فهذا غير واقع في الشريعة عند جماهير أهل السنة المثبتين للقدر

والثاني: ما لا يطاق للاشتغال بضده كاشتغال الكافر بالكفر فإنه هو الذي صده عن الإيمان وكالقاعد في حال قعوده فإن اشتغاله بالقعود يمنعه أن يكون قائما والإرادة الجازمة لأحد الضدين تنافي إرادة الضد الآخر وتكليف الكافر الإيمان من هذا الباب.

ومثل هذا ليس بقبيح عقلا عند أحد من العقلاء بل العقلاء متفقون على أمر الإنسان ونهيه بما لا يقدر عليه حال الأمر والنهي لاشتغاله بضده إذا أمكن أن يترك الضد ويفعل الضد المأمور بهو. هذا لا يدخل فيما لا يطاق... فإنه لا يقال للمستطيع المأمور بالحج إذا لم يحج إنه كلف بما لا يطيق ولا يقال لمن أمر بالطهارة والصلاة فترك ذلك كسلا أنه كلف ما لا يطيق "

(باب مباحث الإيمان عند الماتريدية)

ذهب جمهور المحققين من الماتريدية - وعلى رأسهم الماتريدي- إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط وذهب بعضهم إلى أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان.

وغاية ما استدلوا به على صحة قولهم هو:

١ - أن الإيمان في اللغة هو التصديق وهو باق على معناه اللغوي لم ينقل إلى غيره واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لِّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ [يوسف:١٧]

٢ - أن الكفر ضد الإيمان والكفر هو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يضادهما.

٣ - أن الله قد فرق بين الإيمان والأعمال وذلك بما ورد في كثير من الآيات من عطف الأعمال على الإيمان والعطف يقتضي المغايرة.

٤ - أن الله خاطب المؤمنين بالإيمان قبل فرض الأعمال فدل ذلك على عدم دخول الأعمال في مسمى الإيمان.

قال أبو المعين النسفي: "الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق فكل من صدق

غيره فيما يخبره يسمى في اللغة مؤمنا به ومؤمنا له قال الله تعالى: وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ " أي بمصدق لنا ثم إن اللغوي وهو التصديق بالقلب هو حقيقة الإيمان الواجب على العبد حقا لله تعالى وهو أن يصدق الرسول ﷺ فيما جاء به من الله تعالى فمن أتى بهذا التصديق فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى... فمن جعله لغير التصديق فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم وفي تجويز ذلك إبطال اللسان وتعطيل اللغة ورفع طريق الوصول إلى اللوازم الشرعية والدلائل السمعية يحققه أن ضد الإيمان هو الكفر والكفر هو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يضادهما إذ لا تضاد يتحقق عند تغاير المحلين والذي يدل عليه أن الله تعالى فرق بين الإيمان وبين كل عبادة بالاسم المعطوف عليه ما فرق بين العبادات بالأسماء المعطوفة المفعولة لها على ما قال الله تعالى: إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ [التوبة:١٨]

فقد عطف إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة على الإيمان ولا شك في ثبوت المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وقال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ يحققه أن الله تعالى خاطب باسم الإيمان ثم أوجب الأعمال على العباد على ما قال الله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ [البقرة:١٨٣] وهذا دليل التغاير وقصر اسم الإيمان على التصديق. وبالوقوف على هذا يثبت بطلان قول من جعل الأعمال إيمانا وهو قول فقهاء الحديث وأكثر متكلميهم".

والجواب عما ذكروه هو كما يلي:

أولا قولهم: إن الإيمان في اللغة هو التصديق وهو باق على معناه لم ينقل إلى غيره...

والجواب عن ذلك من وجوه:

١ - يقال لهم: "مما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم ولهذا قال الفقهاء الأسماء ثلاثة أنواع: نوع يعرف حده بالشرع كالصلاة والزكاة ونوع يعرف حده باللغة كالشمس والقمر ونوع يعرف حده بالعرف كلفظ القبض ولفظ المعروف في قوله: وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ [النساء:١٩] ونحو ذلك... فاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج ونحو ذلك قد بين الرسول ﷺ ما يراد بها في كلام الله ورسوله وكذلك لفظ الخمر وغيرها... فلو أراد أحد أن يفسرها بغير ما بينه النبي ﷺ لم يقبل منه....".ومعلوم أن النبي ﷺ قد بين المراد باسم الإيمان والإسلام والنفاق والكفر " بيانا لا يحتاج معه إلى الاستدلال على ذلك بالاشتقاق وشواهد استعمال العرب ونحو ذلك فلهذا يجب الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلى بيان الله ورسوله فإنه شاف كاف بل معاني هذه الأسماء معلومة من حيث الجملة للخاصة والعامة بل كل من تأمل ما تقوله الخوارج والمرجئة في معنى الإيمان علم بالاضطرار أنه مخالف للرسول ويعلم بالاضطرار أن طاعة الله ورسوله من مقام الإيمان".

٢ - القول بالترادف بين الإيمان والتصديق غير صحيح بدليل " أنه يقال للمخبر إذا صدق صدقه ولا يقال آمنه ولا آمن به بل يقال آمن له كما قال تعالى فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ [العنكبوت:٢٦] "وقال" فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلاَّ ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ [يونس:٨٣] ففرق بين المعدى بالباء والمعدى باللام فالأول يقال للمخبر به والثاني للمخبر ولا يرد كونه يجوز أن يقال ما أنت بمصدق لنا لأن دخول اللام لتقوية العامل كما إذا تقدم المعمول أو كان العامل اسم فاعل أو مصدرا على ما عرف في موضعه"كما أن " الفرق بينهما ثابت في المعنى فإن كل مخبر عن مشاهدة أو غيب يقال له في اللغة

صدقت كما يقال له كذبت فمن قال السماء فوقنا قيل له صدقت وأما لفظ الإيمان فلا يستعمل إلا في الخبر عن الغائب فيقال لمن قال طلعت الشمس صدقناه ولا يقال آمنا له فإن أصل معنى الأمن والائتمان إنما يكون في الخبر عن الغائب فالأمر الغائب هو الذي يؤتمن عليه المخبر".

٣ - وعلى فرض صحة القول بالترادف بين الإيمان والتصديق فإن القول بأن التصديق لا يكون إلا بالقلب أو بالقلب واللسان عنه جوابان:" أحدهما المنع بل الأفعال تسمى تصديقا كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: ((العينان تزنيان وزناهما النظر والأذن تزني وزناها الاستماع واليد تزني وزناها البطش والرجل تزني وزناها المشي والقلب يتمنى ذلك ويشتهي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه)) وكذلك قال أهل اللغة وطوائف من السلف والخلف. قال الجوهري: والصديق مثال الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل. وقال الحسن البصري: ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني ولكنه ما وقر في القلوب وصدقته الأعمال....الثاني: أنه إذا كان أصله التصديق فهو تصديق مخصوص كما أن الصلاة دعاء مخصوص والحج قصد مخصوص والصيام إمساك مخصوص وهذا التصديق له لوازم صارت لوازمه داخلة في مسماه عند الإطلاق فإن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ويبقى النزاع لفظيا هل الإيمان دال على العمل بالتضمن أو اللزوم".

ثانيا قولهم إن الكفر ضد الإيمان والكفر هو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يضادهما. يقال لهم: "إن لفظ الإيمان في اللغة لم يقابل بالتكذيب كلفظ التصديق فإنه من المعلوم في اللغة أن كل مخبر يقال صدقت أو كذبت ويقال صدقناه أو كذبناه ولا يقال لكل مخبر آمنا له أو كذبنا له ولا يقال أنت مؤمن له أو مكذب له بل المعروف في مقابلة الإيمان لفظ الكفر يقال هو مؤمن أو كافر والكفر لا

يختص بالتكذيب بل لو قال أنا أعلم أنك صادق لكن لا أتبعك بل أعاديك وأبغضك وأخالفك لكان كفره أعظم فلو كان الكفر المقابل للإيمان ليس هو التكذيب فقط علم أن الإيمان ليس هو التصديق فقط بل إذا كان الكفر يكون تكذيبا ويكون مخالفة ومعاداة وامتناعا بلا تكذيب فلا بد أن يكون الإيمان تصديقا مع موافقة وموالاة وانقياد لا يكفي مجرد التصديق.... فيجب أن يكون كل مؤمن مسلما منقادا للأمر وهذا هو العمل".

ثالثا: استدلالهم بالآيات الوارد فيها عطف العمل على الإيمان وقولهم إن العطف يقتضي المغايرة.

يقال لهم: إن الإيمان يرد في النصوص مطلق عن العمل ويرد مقرونا بالعمل فأما إذا ورد مطلقا فإنه يكون مستلزما للأعمال إذ لا يمكن تصور وجود إيمان القلب مع انتفاء جميع الأعمال وذلك كقوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا [الحجرات:١٥] وقوله ﷺ: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)) وقوله ﷺ: ((من غشنا فليس منا)). وأما إذا عطف العمل على الإيمان فإن العطف هنا لا يقتضي المغايرة بل هو من باب عطف الخاص على العام أو الجزء على الكل وذلك كقولة تعالى حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى [البقرة:٢٣٨] وقوله: مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ [البقرة:٩٨]. ومن هذا الباب قوله تعالى وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ ونحوها من الآيات والله تعالى عطف العمل على الإيمان حتى لا يظن أحد أنه يكتفى بإيمان القلب فقط بل لابد معه من العمل الصالح.

رابعا: قولهم بأن الله خاطب المؤمنين بالإيمان قبل فرض العمل فدل ذلك على عدم دخول الأعمال في مسمى الإيمان. فيقال لهم:" إن قلتم إنهم خوطبوا به قبل أن

تجب تلك الأعمال فقبل وجوبها لم تكن من الإيمان وكانوا مؤمنين الإيمان الواجب عليهم قبل أن يفرض عليهم ما خوطبوا بفرضه فلما نزل إن لم يقروا بوجوبه لم يكونوا مؤمنين ولهذا قال تعالى: فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ [آل عمران:٩٧] ولهذا لم يجئ ذكر الحج في أكثر الأحاديث التي فيها ذكر الإسلام والإيمان... وذلك لأن الحج آخر ما فرض من الخمس فكان قبل فرضه لا يدخل في الإيمان والإسلام فلما فرض أدخله النبي ﷺ في الإيمان إذا أفرد وأدخله في الإسلام إذا قرن بالإيمان وإذا أفرد".

وبهذا يتبين لنا تهافت قولهم وتساقط استدلالاتهم وأن ما ذهبوا إليه خلاف الحق والصواب.

(باب زيادة الإيمان ونقصانه عند الماتريدية)

هذه المسألة مبنية على التي قبلها فإن الماتريدية لما قالت بأن الإيمان هو التصديق وأن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان قالوا بعدم زيادة الإيمان ونقصانه وبنوا ذلك على أن التصديق لا يتصور فيه الزيادة والنقص. قال الحكيم السمرقندي: "وينبغي أن يعلم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأن من يرى الزيادة والنقصان في الإيمان فهو مبتدع والزيادة والنقصان إنما تكون في الأفعال لا في الإيمان... ولم يقل أحد من العلماء والصالحين إن الإيمان يزيد وينقص".وقال أبو المعين النسفي: "وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق وهو لا يتزايد في نفسه دل أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فلا زيادة له بانضمام الطاعات إليه ولا نقصان له بارتكاب المعاصي إذ التصديق في الحالين على ما كان قبلهما". وإذا تبين لنا مما تقدم بطلان قول

الماتريدية في حقيقة الإيمان فإنه تلقائيا يسقط قولهم بنفي زيادة الإيمان ونقصانه وإضافة لهذا فإن زيادة الإيمان ونقصانه ثابتة بنص الكتاب والسنة والإجماع....... وأما احتجاجهم على نفي زيادة الإيمان ونقصانه بأن التصديق القلبي لا يقبل الزيادة ولا النقصان فهو باطل نقلا وعقلا فقد دل النقل على أن الإيمان القلبي يتفاوت كما في حديث الخروج من النار... كما لا يشك عاقل في أن المؤمنين يتفاوتون في التقوى تفاوتا عظيما وأعظم أسباب ذلك تفاوتهم في التصديق القلبي. قال الإمام النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه ويتزلزل إيمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة وإن اختلفت عليهم الأحوال وأما غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك فهذا مما لا يمكن إنكاره ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر الصديق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لا يساويه تصديق آحاد الناس ولهذا قال البخاري في (صحيحه) قال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم من أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل. والله أعلم.

وقد صرح الإيجي في (المواقف) بأن التصديق يقبل الزيادة والنقصان فقال: "والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين:

الأول: القوة والضعف. قولكم: الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض. قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعا.. الثاني التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال والنصوص دالة على قبوله لهما".

فلا ريب أن القول الحق في المسألة هو أن الإيمان يزيد وينقص يزيد بالطاعات

وينقص بالمعاصي كما هو مذهب سلف الأمة.

(باب الاستثناء في الإيمان عند الماتريدية)

يقصد بالاستثناء في الإيمان تعليق الإيمان بالمشيئة وهو قول المؤمن أنا مؤمن إن شاء الله. والخلاف في هذه المسألة وقع تبعا للخلاف في حقيقة الإيمان وحاصل الأقوال التي قيلت في الاستثناء ثلاثة أقوال:

الأول: القول بوجوب الاستثناء وهو قول الكلابية ومن وافقهم.

الثاني: القول بتحريمه: وهو قول المرجئة والجهمية.

الثالث القول بجواز الأمرين باعتبارين. وهو قول أهل السنة والجماعة وسلف الأمة.

والماتريدية لما قالوا بأن الإيمان هو التصديق وأنه لا يقبل الزيادة والنقصان منعوا الاستثناء في الإيمان وقالوا إن الاستثناء شك ومن شك في تصديقه فهو كافر. قال الماتريدي: "الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتسمي به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه لأن كل معنى مما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده مما إذا استثني فيه لم يصح ذلك المعنى فعلى ذلك أمره في الجملة نحو أن يقول أشهد أن لا إله إلا الله إن شاء الله أو محمد رسول الله إن شاء الله وكذلك الشهادة بالبعث والملائكة والرسل والكتب". وقال أبو المعين النسفي: "ثم لما كان (أي الإيمان) اسما للتصديق.... وهو شيء حقيقي معلوم الحد فإذا حصل بهذا الحد كان الذات به مؤمنا كالقعود والجلوس والسواد والبياض وغير ذلك لما كانت معاني معلومة الحد متى وجدت بحقيقتها كان الذات بها قاعد جالس أسود أبيض فكذا هذا...... وبمعرفة هذا يعرف.... أن التصديق لما وجد فقد وجد الإيمان بحقيقته فقول من يقول أنا

مؤمن إن شاء الله مع وجود حقيقة التصديق كقول من يقول أنا قائم إن شاء الله وأنا قاعد إن شاء الله مع وجود حقيقة ذلك وذلك باطل فكذا هذا....".

وقال في (بحر الكلام): "وحجتنا وهو أن الاستثناء يرفع جميع العقود نحو الطلاق والعتاق والنكاح والبيع فكذلك يرفع عقد الإيمان ولأنا أجمعنا على أنه إذا قال العبد لا إله إلا الله إن شاء الله أو قال أشهد أن محمدا رسول الله إن شاء الله أو قال آمنت بالله وملائكته وبالكتب واليوم الآخر إن شاء الله يكون كافرا وكذلك إذا قال أنا مؤمن إن شاء الله يكون كافرا لأنه شاك في إيمانه وهذا لأن كل أمر متحقق في الحال أو في الماضي من الزمان لا يحسن الاستثناء فيه".

فالماتريدية منعوا الاستثناء في الإيمان وذلك لأن مفهوم وحقيقة الإيمان عندهم التصديق أو التصديق والقول.

وأما أهل السنة والجماعة وسلف الأمة فقد قالوا بجواز الاستثناء في الإيمان وذلك لأن الإيمان عندهم قول وعمل واعتقاد والاستثناء عندهم إنما هو في الأعمال لا في أصل الإيمان والمقصود به عدم تزكية النفس لورود النهي عن ذلك كما في قوله تعالى: فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى [النجم:٣٢] فالخلاف بين أهل السنة والجماعة والماتريدية وغيرهم في مسألة الاستثناء إنما هو راجع للخلاف في حقيقة الإيمان.

(باب الفرق بين الإيمان والإسلام عند الماتريدية)

من المسائل التي وقع فيها نزاع وخلاف بين طوائف المسلمين مسألة الفرق بين مسمى الإيمان والإسلام وذلك "لكثرة ذكرهما وكثرة كلام الناس فيهما والاسم كلما كثر الكلام فيه فتكلم به مطلقا ومقيدا بقيد آخر في موضع كان هذا سببا لاشتباه

بعض معناه ثم كلما كثر سماعه كثر من يشتبه عليه ذلك ومن أسباب ذلك أن يسمع بعض الناس بعض موارده ولا يسمع بعضه ويكون ما سمعه مقيدا أوجبه اختصاصه بمعنى فيظن معناه في سائر موارده كذلك فمن اتبع علمه حتى عرف مواقع الاستعمال عامة وعلم مأخذ الشبهة أعطى كل ذي حق حقه وعلم أن خير الكلام كلام الله وأنه لا بيان أتم من بيانه".

وللناس في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أن الإسلام والإيمان اسمان لمسمى واحد.

الثاني أن الإسلام الكلمة والإيمان العمل.

الثالث التفصيل وذلك بأن حالة اقترانهما غير حالة إفرادهما فإذا اقترنا كان المقصود بالإسلام الأعمال الظاهرة والإيمان الأعمال الباطنة وإذا أفردا كان معناهما واحدا ودخل أحدهما في الآخر ويكون المقصود جميع أمور الدين الظاهرة والباطنة.

والماتريدية في هذه المسألة ذهبت إلى أن الإسلام والإيمان شيء واحد وأنه لا تغاير بينهما ولا ينفك أحدهما عن الآخر وإذا زال أحدهما زال الآخر واستدلوا على قولهم هذا بعدة أدلة ذكرها الماتريدي وتابعه عليها عامة الماتريدية قال الماتريدي:

" وأما القول عندنا في الإيمان والإسلام أنه واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد وإن كانا قد يختلفان في المعنى باللسان....

ثم من جهة التحقيق بالمراد في الدين إن الإيمان هو اسم لشهادة العقول والآثار بالتصديق على وحدانية الله تعالى وأن له الخلق والأمر في الخلق لا شريك له في ذلك والإسلام هو إسلام المرء نفسه بكليتها وكذا كل شيء لله تعالى بالعبودية لله لا شريك فيه فحصلا من المراد فيهما على واحد...

ثم الأصل أنه من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا

يكون مسلما أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمنا ثبت أنهما في الحقيقة واحد ومعلوم أن الذي يسع له التسمي بأحدهما يسع بالآخر وأن الذي به تختلف الأديان إنما هو الاعتقاد لا بأفعال سواه وبالوجود يستحق كل الاسم المعروف لذلك وجب ما قلنا.

وقد قال الله تعالى إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ [آل عمران:١٩] وقال: وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ [آل عمران:٨٥] فالمؤمن بالصفة التي يصير بها مؤمنا لا يخلو من أن يكون أتى بالإسلام الذي هو الدين عند الله أو أتى ببعضه لا كله أو ابتغى غير دين الله فإن قال بالأول أذعن للحق وإن قال بالثاني فهو إذا لم يبتغ به دينا إنما ابتغى بعضه وذلك بعيد بل شهد الله على مثله بأنه كافر حقا وإن قال بالثالث صير دار المؤمنين النار وأبطل جميع ما جاء به الرسل من الأمر بالإيمان بهم.

ثم قد ثبت أنهما واحد في التحقيق على ما جرت به أحكام القرآن قال الله تعالى: قُولُواْ آمَنَّا بِاللهِ [البقرة:١٣٦] إلى قوله: وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ فألزمهم اسم الإسلام بالذي صاروا به مؤمنين ومثله في يونس وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ [يونس:٨٤] فصيرهم بالذي آمنوا مسلمين وقال ﷻ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ [الحجرات:١٧] صير ذلك منهم إسلاما لو صدقوا في إيمانهم وكذلك به يكونون مؤمنين وقالت الملائكة: فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ [الذاريات:٣٥ - ٣٦] فصير الذين كانوا مسلمين مؤمنين".

وقول الماتريدية بأن مسمى الإسلام والإيمان واحد ضعيف مخالف لمجموع أدلة الكتاب والسنة. فالله تعالى " قد فسر الإيمان بأنه الإيمان بالله وملائكته وكتبه

ورسله واليوم الآخر وبين أيضا أن العمل بما أمر يدخل في الإيمان ولم يسم الله الإيمان بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت إسلاما بل إنما سمى الإسلام الاستسلام له بقلبه وقصده وإخلاص الدين والعمل بما أمر به كالصلاة والزكاة خالصا لوجهه فهذا هو الذي سماه الله إسلاما وجعله دينا وقال: وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ [آل عمران:٨٥] وهذا يقتضي أن كل من دان بغير دين الإسلام فعلمه مردود وهو خاسر في الآخرة فيقتضي وجوب دين الإسلام وبطلان ما سواه لا يقتضي أن مسمى الدين هو مسمى الإيمان بل أمرنا أن نقول آمنا بالله وأمرنا أن نقول وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ فأمرنا باثنين فكيف نجعلهما واحدا وقولهم بأن الإسلام والإيمان شيء واحد يلزمهم فيه أحد أمرين إما أن يقولوا إن الإسلام هو التصديق وهذا ما لم يقله أحد من أهل اللغة وإما أن يقولوا إن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان وهذا خلاف قولهم. والقول بأن كل مؤمن مسلم هذا حق لا مرية فيه ولكن إطلاق القول بأن كل مسلم مؤمن أو من أتى بشرائط الإسلام فهو مؤمن غير صحيح بدليل أن " الإسلام يتناول من أظهر الإسلام مع التصديق المجمل في الباطن ولكن لم يفعل الواجب كله لا من هذا ولا هذا وهم الفساق يكون في أحدهم شعبة نفاق ويتناول من أتى بالإسلام الواجب وما يلزمه من الإيمان ولم يأت بتمام الإيمان الواجب". فقد يكون مسلما يعبد الله كما أمره ولا يعبد غيره ويخافه ويرجوه ولكن لم يخلص إلى قلبه أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ولا أن يكون الله ورسوله والجهاد في سبيله أحب إليه من جميع أهله وماله وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه وأن يخاف الله لا يخاف غيره وأن لا يتوكل إلا على الله وهذه كلها من الإيمان الواجب وليست من لوازم الإسلام فإن الإسلام هو الاستسلام وهو يتضمن الخضوع لله وحده والانقياد له والعبودية لله وحده وهذا قد يتضمن خوفه ورجاءه

وأما طمأنينة القلب بمحبته وحده وأن يكون أحب إليه مما سواهما وبالتوكل عليه وحده وبأن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه فهذه من حقائق الإيمان التي تختص به فمن لم يتصف بها لم يكن من المؤمنين حقا وإن كان مسلما وكذلك وجل قلبه إذا ذكر الله وكذلك زيادة الإيمان إذا تليت عليه آياته".

وما استدلوا به من الأدلة السمعية هو دليل على نقض قولهم فإن الله تعالى قال: إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ [آل عمران:١٩] وقال: وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ [آل عمران:٨٥] وقال: وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا [المائدة:٣] ولم يقل قط إن الدين عند الله الإيمان ولا قال ومن يبتغ غير الإيمان دينا فدل ذلك على عدم صحة القول بترادف الإسلام والإيمان. ويوضح هذا " أن الإيمان أصله معرفة القلب وتصديقه وقوله والعمل تابع لهذا العلم والتصديق ملازم له ولا يكون العبد مؤمنا إلا بهما وأما الإسلام فهو عمل محض مع قول والعلم والتصديق ليس جزء مسماه لكن يلزمه جنس التصديق فلا يكون عمل إلا بعلم لكن لا يستلزم الإيمان المفصل الذي بينه الله ورسوله كما قال تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ [الحجرات:١٥] فإن كثيرا من المسلمين مسلم باطنا وظاهرا معه تصديق مجمل ولم يتصف بهذا الإيمان".

ولهذا أمرنا الله تعالى أن نقول: آمَنَّا بِاللهِ وأمرنا أن نقول: وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ وكذلك قول موسى عليه السلام: وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ [يونس:٨٤] فلو كان مسماهما واحدا- كما قالت الماتريدية - لكن هذا تكرير وكذلك قوله تعالى: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ [الأحزاب:٣٥] وكان النبي ﷺ يقول إذا قام من الليل: ((اللهم لك أسلمت وبك

آمنت..)).وكذا استدلالهم بآية الحجرات دل على نقيض قولهم فإن "القوم لم يقولوا أسلمنا بل قالوا آمنا والله أمرهم أن يقولوا أسلمنا ثم ذكر تسميتهم بالإسلام فقال: بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ [الحجرات:١٧] (أي) في قولكم آمنا ولو كان الإسلام هو الإيمان لم يحتج أن يقول إن كنتم صادقين فإنهم صادقون في قولهم أسلمنا مع أنهم لم يقولوا....".وأما احتجاجهم بقوله تعالى فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ [الذاريات:٣٥ - ٣٦] " فلا حجة فيه لأن البيت المخرج كانوا متصفين بالإيمان والإسلام ولا يلزم من الاتصاف بهما ترادفهما".

إذا فقول الماتريدية بأن الإيمان والإسلام مترادفان ولا فرق بينهما قول غير صحيح.

والقول الحق الذي دلت عليه الأدلة هو القول بالتلازم بين الإيمان والإسلام فإنهما إذا اجتمعا في الذكر كان المقصود بالإيمان الأمور الباطنة وبالإسلام الأعمال الظاهرة وإذا افترقا كان المقصود بهما واحد وهو الأمور الظاهرة والباطنة.

(باب حكم إيمان المقلد عند الماتريدية)

البحث في هذه المسألة كان نتيجة لإيجاب المتكلمين النظر والاستدلال على كل مكلف فإنهم لما جعلوا النظر العقلي أول الواجبات وأصل العلم اختلفوا في حكم من آمن ولم ينظر ويستدل على ثلاثة أقوال:

الأول أنه يصح إيمانه ويكون كافرا.

الثاني أن إيمانه صحيح ولكنه آثم على تركه النظر والاستدلال. الثالث أن يكون مقلدا لا علم له بدينه لكنه ينفعه هذا التقليد ويصير به مؤمنا غير عاص.

والماتريدية لما قالت بوجوب النظر والاستدلال ذهب جمهورهم إلى أن من آمن ولم ينظر ويستدل يكون إيمانه صحيحا ولكنه يأثم على تركه للنظر والاستدلال وذهب بعضهم إلى أنه يكون مقلدا ولا يأثم على تركه النظر والاستدلال.

قال الناصري: "قال الإمام سيف الحق أبو المعين: ثم المذهب أن المقلد الذي لا دليل معه مؤمن وحكم الإسلام لازم له وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته وإن كان عاصيا بترك النظر والاستدلال وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة....".ثم قال أبو المعين: "ذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لابد لثبوت الإيمان وكونه نافعا من دليل ينبني عليه اعتقاده غير أن أبا الحسن الرستغفني... قال: إذا بنى اعتقاده على قول الرسول وعرف أنه رسول وأنه ظهرت على يده المعجزات ثم قبل منه القول في حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته من غير أن عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا".

وقال الأوشي: وإيمان المقلد ذو اعتبار بأنواع الدلائل كالنصال وقال الزرنوجي: "فإن إيمان المقلد وإن كان صحيحا عندنا لكن يكون آثما بترك الاستدلال".

والأقوال الثلاثة في المسألة- وقول الماتريدية ضمنها- باطلة لأنها قد بنيت على أصل باطل وهو أن النظر والاستدلال أصل الدين والإيمان وهم يقصدون بالنظر الاستدلال على وجود الله بدليل حدوث الأجسام وقد تقدم بيان فساد هذا الدليل بالتفصيل.

وهذا النظر والاستدلال الذي جعلوه أول الواجبات هو نظر واستدلال مبتدع فإن من المعلوم بالاضطرار " أن الرسول لم يدع الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل لا عامة الخلق ولا خاصتهم فامتنع أن يكون هذا شرطا في الإيمان والعلم وقد شهد

القرآن والرسول لمن شهد له من الصحابة وغيرهم بالعلم وأنهم عالمون بصدق الرسول وبما جاء به وعالمون بالله وبأنه لا إله إلا الله ولم يكن الموجب لعلمهم هذا الدليل المعين كما قال تعالى: وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ [سبأ:٦] وقال: شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ [آل عمران:١٨] وقال: أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى [الرعد:١٩].وقد وصف باليقين والهدى والبصيرة في غير موضع كقوله: وبالآخرة هم يوقنون وقوله أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ [البقرة:٥] وقوله: قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي [يوسف:١٠٨] وأمثال هذا فتبين أن النظر والاستدلال الذي أوجبه هؤلاء وجعلوه أصل الدين ليس مما أوجبه الله ورسوله ولو قدر أنه صحيح في نفسه وأن الرسول أخبر بصحته لم يلزم من ذلك وجوبه إذ يكون للمطلوب أدلة كثيرة فلو كانت.... هذه الطريق صحيحة عقلا وقد شهد لها الرسول والمؤمنون الذين لا يجتمعون على ضلالة بأنها طريق صحيحة لم يتعين مع إمكان سلوك طرق أخرى كما أنه في القرآن سور وآيات قد ثبت بالنص والإحماع أنها من آيات الله الدالة على الهدى ومع هذا فإذا اهتدى الرجل بغيرها وقام بالواجب ومات ولم يعلم بها ولم يتمكن من سماعها لم يضره كالآيات المكية التي اهتدى بها من آمن ومات في حياة النبي ﷺ قبل أن ينزل سائر القرآن فالدليل يجب طرده لا عكسه".قال الإمام النووي رحمه الله في شرحه لقول النبي ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله...)) الحديث:" فيه دلالة ظاهرة لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف أن الإنسان إذا اعتقد اعتقادا جازما لا تردد فيه كفاه ذلك وهو مؤمن من الموحدين ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين ومعرفة الله تعالى بها خلافا لمن أوجب ذلك وجعله شرطا في كونه

من أهل القبلة وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلا به وهذا المذهب هو قول كثير من المعتزلة وبعض أصحابنا المتكلمين وهو خطأ ظاهر فإن المراد التصديق الجازم وقد حصل ولأن النبي ﷺ اكتفى بالتصديق بما جاء به ﷺ ولم يشترط المعرفة بالدليل فقد تظاهرت بهذا أحاديث في الصحيحين يحصل بمجموعها التواتر بأصلها والعلم القطعي" ويقال لهم إن المستدل بالكتاب والسنة ليس بمقلد بل هو متبع للدليل فإن "العلم النافع هو الذي جاء به الرسول دون مقدرات الأذهان ومسائل الخرص والألغاز وذلك بحمد الله تعالى أيسر شيء على النفوس تحصيله وفهمه فإنه كتاب الله الذي يسره للذكر كما قال تعالى: وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ وسنة رسوله وهي بحمد الله مضبوطة محفوظة... وإنما الذي هو في غاية الصعوبة والمشقة مقدرات الأذهان وأغلوطات المسائل والفروع والأصول التي ما أنزل الله بها من سلطان.... " بل إن الإعراض عما أنزل الله وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء ونحوهم من الشيوخ وغيرهم هو التقليد الذي ذمه الله تعالى في كتابه كما في قوله تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ [البقرة: ١٧٠] وقوله: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا [المائدة: ١٠٤] والماتريدية وغيرهم من المتكلمين قد وقعوا في هذا التقليد الذي ذمه الله تعالى من وجهين:

الأول أنهم أعرضوا عن كتاب الله ورسوله واعتمدوا على عقولهم.

الثاني أنهم قلدوا شيوخهم وأكابرهم فيما زعموه من النظر والاستدلال كدليل حدوث الأجسام والأعراض وهذا واضح بين في كتبهم من أولهم إلى آخرهم.

فحقيقة الأمر إذ أنهم هم الذين وقعوا في التقليد الذي حرمه الله تعالى ورسوله

وأما من رجع إلى الكتاب والسنة فقد أخذ العلم من معينه الصافي وأصاب عين الدليل.

(باب حكم مرتكب الكبيرة عند الماتريدية)

ذهبت الماتريدية إلى أن مرتكب الكبيرة - غير المستحل لها- لا يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر بل هو مؤمن كامل الإيمان لعدم زوال التصديق وهو مع إيمانه فاسق مستحق للوعيد لعدم طاعته لله تعالى واقترافه للمعاصي والآثام.

وقالوا وإذا مات مرتكب الكبيرة من غير توبة فهو تحت المشيئة إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وإن عذب يخرج من النار لا محالة.

قال أبو المعين النسفي: "وأما أهل الحق فإنهم يقولون: إن من اقترف كبيرة غير مستحل لها ولا مستخف بمن نهى عنها بل لغلبة شهوة أو حمية يرجو الله أن يغفر له ويخاف أن يعذبه عليها فهذا اسمه المؤمن وبقي على ما كان عليه من الإيمان ولم يزل عنه إيمانه ولم ينتقص ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي دخله وحكمه أنه لو مات من غير توبة فلله تعالى فيه المشيئة إن شاء عفا عنه بفضله وكرمه أو ببركة ما معه من الإيمان والحسنات أو بشفاعة بعض الأخيار وإن شاء عذبه بقدر ذنبه ثم عاقبة أمره الجنة لا محالة ولا يخلد في النار.

أما الاسم فلأن الإيمان هو التصديق والكفر هو التكذيب وهذا الذي ارتكب هذه الكبيرة.... كان التصديق معه باقيا وما دام التصديق موجودا كان التكذيب منعدما لمضادة بينهما فالقول بكفره والتكذيب منعدم أو بزوال الإيمان والتصديق قائم أو بثبوت النفاق والتصديق في القلب متقرر قول ظاهر الفساد. ثم إطلاق اسم الفاسق لما أنه خرج عن حد الائتمار والفسق في اللغة هو الخروج ثم الخروج عن

الائتمار... ولا يضاد التصديق فيبقى التصديق وإذا بقي كان المصدق مؤمنا ضرورة".

وقال الأوشي:

ولا يقضى بكفر وارتداد... بعهر أو بقتل واختزال

وقال:

ومرجو شفاعة أهل خير... لأصحاب الكبائر كالجبال

وقال:

ذو الإيمان لا يبقى مقيما... لشؤم الذنب في دار اشتعال

وقول الماتريدية بأن مرتكب الكبيرة فاسق وليس بكافر حق وصواب وأما زعمهم بأن الفسق لا أثر له على الإيمان وأن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان فلا شك ولا ريب أنه باطل وغير صحيح وهم قالوا بهذا لأن العمل غير داخل في مسمى الإيمان عندهم وأن الإيمان شيء واحد لا يزيد ولا ينقص وقد تقدم معنا بيان فساد قولهم هذا وأن الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الإيمان قول وعمل واعتقاد يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. والحق والصواب في الحكم على مرتكب الكبيرة بالنسبة لأحكام الدنيا أن يقال: هو "مؤمن ناقص الإيمان مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته ولا يعطى اسم الإيمان المطلق فإن الكتاب والسنة نفيا عنه عنه الاسم المطلق واسم الإيمان يتناوله فيما أمر الله به ورسوله لأن ذلك إيجاب عليه وتحريم عليه وهو لازم له كما يلزم غيره...".

وأما قولهم بأن مرتكب الكبيرة إذا مات من غير توبة يكون تحت مشيئة الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه ثم عاقبة أمره إلى الجنة وأنه لا يخلد في النار فهو القول الحق في المسألة وهو مذهب أهل السنة والجماعة وسلف هذه الأمة. قال الإمام

الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ: "وأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ في النار لا يخلدون إذا ماتوا وهم موحدون وإن لم يكونوا تائبين بعد أن لقوا الله عارفين وهم في مشيئته وحكمه إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله كما ذكر عَزَّ وَجَلَّ في كتابه ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وإن شاء عذبهم في النار بعدله ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته ثم يبعثهم إلى جنته وذلك بأن الله تعالى مولى أهل معرفته ولم يجعلهم في الدارين كأهل نكرته الذين خابوا من هدايته ولم ينالوا من ولايته اللهم يا ولي الإسلام وأهله ثبتنا على الإسلام حتى نلقاك به". اللهم آمين.

(باب الرد على الماتريدية في عدم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة)

إن موقف الماتريدية من أخبار الآحاد مركبٌ من المقدمات الثلاث - كما سبق-:

١ - أخبار الآحاد ظنية لا تفيد اليقين.

٢ - لا يحتج بها في باب الاعتقاد، وتصلح للعمليات.

٣ - إن وردت في مخالفة العقل؛ فإن كانت نصًا ترد، وإلا يفوض مرادها أو تؤول إلى ما يوافق العقل.

ونحن نعارض الماتريدية في جميع هذه المقدمات معارضة علمية على وجه البصيرة بتوفيق الله تعالى فنقول:

أولًا: القول بعدم الاحتجاج بأخبار الآحاد في العقيدة قولٌ مبتدع مخالفٌ لطريقة السلف المتوارثة ولاسيما منهج الإمام أبي حنيفة وأصحابه الأوائل.

ثانيا: أحاديث الصفات ليست أخبار الآحاد، بل هي من قبيل المشهورات والمتواترات فلا يصح زعمكم أنها ظنية.

ثالثا: أحاديث الصفات ليست أخبار الآحاد مجردة بل هي موافقة لكتاب الله

والعقل الصريح والفطرة السليمة في الدلالة على صفات الله تعالى فلا يصح قولكم: إنها ظنية.

ورابعًا: القول بظنية أخبار الآحاد، هكذا مطلق العنان - لا يصح لأن أخبار الآحاد المحتفة بقرائن الصحة - بجميع أنواعها - مفيدةٌ للعلم اليقيني فهي كالمشهورات والمتواترات كل ذلك باعترافكم.

وخامسًا: لو سلمنا مقدماتكم - على سبيل فرض المحال - لنقولُ: إن المراد من العمل أعم من عمل الجوارح، فيشمل عمل القلب، فصح الاحتجاج بخبر الواحد في باب العقيدة حتى باعترافكم أيضًا.

الوجه الأول:

أن القول بأن أخبار الآحاد ظنية لا تصلح لإثبات العقيدة والفرق بين أبواب العقيدة، وبين أبواب الأحكام وأن أخبار الآحاد تصلح للأحكام دون العقائد - قول مبتدع في الإسلام ابتدعه طوائف الجهمية من المتكلمين ثم دب إلى بعض الأصوليين والفقهاء.

وأنه مخالف لما أجمع عليه الصحابة والتابعون ومن بعدهم من أئمة هذا الدين. حيث يحصل لهم العلم من تلك الأحاديث الصحيحة الصريحة التي رويت من طريق الثقات الأثبات، ولو سلمنا أنها لا تفيد العلم اليقيني - كما هو زعم المتكلمين - لا نسلم هذه التفرقة: من أن أخبار الآحاد تصلح لإثبات الأحكام العملية ولا تصلح للمباحث العقدية العلمية. لأن هذه التفرقة هي خلاف ما أجمع عليه السلف بل هذه التفرقة أصل من أصول الضلال.

١ - قال إمام عصره المجمع على إمامته أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني (٤٨٩هـ) جد صاحب الأنساب:

قولهم: إن أخبار الآحاد لا تقبل فيما طريقه العلم - رأي سمعت به المبتدعة في رد الأخبار.

إذ أن الخبر إذا صح ورواه الثقات والأئمة، وتلقته الأمة بالقبول فإنه يوجب العلم، وهذا قول عامة أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة. وأما هذا القول المبتدع فقول القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم منه رد الأخبار. وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول، ولو أنصف أهل الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد قد يوجب العلم. ثم ذكر الإمام السمعاني أدلة قاطعة على ذلك وبين بالحجج الدامغة أن منهج النقد عند المحدثين منهج متين رصين، لا يغادر للظنين طنينًا بل يورث يقينًا.

٢ - وقال ابن القيم على سبيل التسليم: "إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإن الظن الغالب حاصل منها ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها.

فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر؟ بحيث يحتج بها في أحدهما دون الآخر؟ وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة، فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلميّات كما تحتج بها في الطلبيات العمليّات، ولا سيما أن الأحكام العملية، تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا وأوجبه، ورضيه دينًا، فشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته.

ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله، وأسمائه وصفاته. فأين سلف المفرّقين بين البابين؟.

نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين لا عناية لهم بما جاء عن الله، ورسوله وأصحابه، بل يصدون القلوب عن الاهتداء في هذا الباب بالكتاب، والسنة وأقوال الصحابة ويحيلون على آراء المتكلمين، وقواعد المتكلفين، فهم الذين يعرف عنهم هذا التفريق بين الأمرين... ؛وهذا التقسيم أصل من أصول ضلال القوم. فإنهم فرّقوا بين ما سموه أصولًا وما سموه فروعًا، وسلبوا الفروع حكم الله المعين فيها،...، وجعلوا ما سموه أصولًا من أخطأ فيه عندهم فهو كافرٌ أو فاسق، وادعو بالإجماع على هذا التفريق".

٣ - وقال الإمام ابن القيم أيضًا: ونحن نشهد بالله ولله شهادةً على البت والقطع أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يجزمون بما يحدث به أحدهم عن رسول الله ﷺ ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله -ﷺ-: خبرك خبر واحدٍ لا يفيد العلم حتى يتواتر؛ ولم يكن أحد من الصحابة ولا أحد من أهل الإسلام بعدهم يشك فيما أخبر به أبو بكر الصديق، ولا عمر، ولا عثمان، ولا علي ولا عبدالله بن مسعود، ولا غيرهم عن رسول الله ﷺ بل كانوا لا يشكون في خبر أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، مع تفرده بكثير من الحديث ولم يقل أحد منهم يومًا واحدًا من الدهر: خبرك هذا خبر واحد لا يفيد العلم.

وكان حديث رسول الله ﷺ أجل في صدورهم من أن يقابل بذلك، وكان أحدهم إذا روى لغيره حديثًا عن رسول الله ﷺ في الصفات تلقاه بالقبول، واعتقد تلك الصفة على القطع واليقين، كما اعتقدوا رؤية الرب وتكليمه ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذي يسمعه البعيد كما يسمعه القريب ونزوله إلى السماء الدنيا كل ليلة وضحكه، وفرحه، وإمساك سماواته بإصبع من أصابع يده، وإثبات القدم له سبحانه وتعالى.

ومن سمع هذه الأحاديث ممن حدث بها عن رسول الله ﷺ أو عن أحد من الصحابة "رضي الله عنهم" اعتقد ثبوت مقتضاها بمجرد سماعها من العدل الصادق ولم يرتب فيها قط. إلى أن قال ابن القيم: حتى إن الصحابة ربما يَتَثَّبتونَ في بعض أحاديث الأحكام حتى يستظهروا بآخر؛ أما أحاديث الصفات فلم يطلب أحد منهم الاستظهار فيها البتة، بل كانوا أعظم مبادرةً إلى قبولها وتصديقها والجزم بمقتضاها، ومن له أدنى إلمام بالسنة والالتفات إليها - يعلم ذلك دون شك، ولولا وضوح الأمر في ذلك كالشمس في رابعة النهار لذكرنا أكثر من مائة موضع.

فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله - ﷺ- خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة، وإجماع التابعين، وإجماع أئمة الإسلام؛ ووافقوا به المعتزلة، والجهمية، والرافضة، والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمة، وتبعهم بعض الأصوليين، والفقهاء، وإلا فلا يعرف لهم سلف في الأئمة بذلك بل صرح الأئمة بخلاف قولهم. ثم أفاض الإمام ابن القيم في نقل إجماع الأئمة على ذلك ولاسيما الأئمة الثلاثة مالك، والشافعي، وأحمد، وأصحاب الإمام أبي حنيفة، وغيرهم. ٤ - وقد ذكر ابن عبدالبر الإجماع على قبول خبر الواحد في العقائد وله كلام قيم في بيان منهج السلف في العقيدة ولاسيما في الصفات فارجع إليه.

الوجه الثاني:

أن نعارض الماتريدية بمنهج الإمام أبي حنيفة وأصحاب الأوائل في مصدر تلقي العقيدة فإن منهجهم في تلقي العقيدة أنهم يأخذون العقيدة عن كتاب الله تعالى والسنة الصحيحة بما فيها أخبار الآحاد، كما يستخدم الإمام دليل الفطرة الصحيحة السليمة أيضًا. فلا يوجد في منهج الإمام وأصحابه شيء مما زعمه هؤلاء المتكلمون: من أن ظواهر النصوص أدلة لفظية ظنية أو أخبار الآحاد ظنية لا تثبت بها العقيدة، بل نجد

عندهم خلاف ما عند هؤلاء المتكلمين.

إذًا فهم خارجون جهارًا على أئمتهم مخالفون لمنهجهم في تلقي العقيدة.

وأنهم مبتدعون في تفريقهم حول أخبار الآحاد: من أنها تفيد العمل ولا تفيد العلم ومخالفون لإمامهم في آنٍ واحدٍ فليسوا أهل السنة.

وها هي نماذج من نصوص الإمام أبي حنيفة وبعض كبار أصحابه.

١ - قال الإمام أبو حنيفة:

"من قال: لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض فقد كفر. وكذا من قال: إنه على العرش ولا أدري العرش في السماء أو في الأرض؟.والله يدعى من أعلى لا من أسفل لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء وعليه ما روي في الحديث، أن رجلًا أتى النبي ﷺ بأمة سوداء فقال: وجب علّي عتق رقبة مؤمنة أفتجزئ هذه فقال لها النبي ﷺ: ((أمؤمنة أنتِ فقالت: نعم فقال: أين الله فأشارت إلى السماء، فقال: (أعتقها فإنها مؤمنة)).

قلت: أيها المسلم! هذا نص أبي حنيفة بشهادة الحنفية الماتريدية جميعًا وعلى آخرهم الكوثري فقد ترى أن الإمام استدل في أكبر مسألة، وأوضحها في العقيدة - وهي العلو لله تعالى واستوائه على عرشه- بدليل الفطرة، وحديث الجارية اللذين تلاعب بهما المتكلمون وعلى رأسهم الكوثري أنواع التلاعب، ولم يكتف الإمام بإثبات علو الله تعالى بل كفّر من أنكر ذلك أو شك فيه، وفي ذلك عبرة للمتكلمين عامة وللماتريدية خاصة.

ولا شك أن حديث الجارية خبر الواحد وإن قيل بتواتره[1].

---

(١)لا يزال حديث الجارية مشكلا على كثير من المحصلين حقيقة ما أريد به، قد تشعبت بهم صيغ القول فيه؛ حتى أفضى بفريق إلى ادعاء ما لا يعرف له في تأويل الحديث أصل، =

=

فهؤلاء لا نتشاغل بنقد مقالتهم تلك ما داموا يقرون لنا بثبوته؛ وإنما وجهة النقد صوب فريق انتهى إلى النكير والطعن في الحديث على عمياء! فلم يعد إليهم من ذلك إلا إفك صريح، إذ قابلوا الصدق بالكذب، وعارضوا اليقين بالشك.

فكان أشهر من تولى منهم كبر ذلك في زماننا هذا رجلان، أحدهما في المشرق والآخر في المغرب؛ فأما المشرقي: فمحمد زاهد الكوثري، وأما المغربي: فعبد الله بن الصديق الغماري؛ ثم ردد مزاعمهما واغتر بشبهاتهما من لا تحقيق له في فن الرواية، ولا فهم له في علم الدراية، ألصقهم بهذين الوصفين تلميذ أردني للغماري يدعى (حسن السقاف).

وليس يشك حديثي أن القول بضعف حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه تنكب عن جماعة المحدثين، ونقض لما تواردت عليه أجيال الأمة من تلقيه بالقبول؛ فأهل الصنعة مسلمون بثبوته، منهم: البيهقي، وابن عبد البر، والبغوي، والجورقاني، وابن قدامة المقدسي، والذهبي، وابن حجر العسقلاني، وابن الوزير اليماني، وغيرهم كثير.

لكن بعض من أسلفت ذكر أساميهم من منكري الحديث لم يرفعوا بكلام هؤلاء الأعلام رأسا، بل طافوا حول الحديث تهويشا بكل شبهة وقذفا بكل مظنة، قصد الانفكاك عن مقتضى ما في السؤال عن الله بأين من إثبات العلو له سبحانه.

والسبيل فيما صح عن رسول الله ﷺ أن يتلقى بالقبول، والإذعان لخبره على مراده، فقد كان ﷺ أعرف الخلق بالله -بأبي هو وأمي-، وأعلمهم بطريق الهداية إليه؛ فليس لأحد من خلق الله أن يشمئز عن قالة قالها، أو يتنكب عن محجة سلكها، فما يأتي منه ﷺ إلا ما طاب وكرم، وما له منا فيما بلغنا عنه إلا السمع والطاعة، والرضا والتسليم.

هذا؛ وإن المتنفر عن مثل هذا الحديث، المجد في الهرب عنه، لو أنعم النظر فيه، مع ما يتلى عليه من الآيات والذكر الحكيم، ويروى له من السنن بالنقل القويم: لن يعدم له نظائر في القبيلين.

تأمل لوائح هذا في قول أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ):

«قال تعالى حاكيا عن فرعون -لعنه الله-: {وقال فرعون ياهامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب (٣٦) أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبا} [غافر: ٣٦ - ٣٧]؛ كذب موسى عليه السلام في قوله: إن الله سبحانه فوق السماوات.

وقال تعالى: {أأمنتم من في السماء} [الملك: ١٦]: فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: {أأمنتم من في السماء}، لأنه مستو على العرش».

=

=

ونظير ذلك في سنة رسول الله ﷺ قوله: «ارحموا من في الأرض، يرحمكم من في السماء»؛ وقوله ﷺ: «ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء؟!..".

فما جاء من جواب الجارية في الحديث واقع بمثل ما نطق به التنزيل الكريم، وأبانت عنه سنة الهادي الأمين، وتوارثه الناس عن الصحابة والتابعين، وهؤلاء «لا يقولون شيئا من ذلك إلا وقد أخذوه عن رسول الله ﷺ، لأنهم لا مساغ لهم في الاجتهاد في ذلك، ولا أن يقولوه بآرائهم».

فلأجل ذلك نرى الأشعري يدرج حديث الجارية هذا في ما توارثه السلف من أدلة في إثبات العلو لله تعالى، معلقا عليه بقوله: «هذا يدل على أن الله تعالى على عرشه، فوق السماء..".

وابن كلاب (ت ٢٤٥ هـ) نفسه قد بين أن إنكار ما في هذا الخبر من سؤال النبي ﷺ للجارية عن الأينية وجوابها له، من قبائح ما تقحمته الجهمية دون سائر الأمة، فقال: «رسول الله ﷺ، وهو صفوة الله من خلقه، وخيرته من بريته، وأعلمهم جميعا به، يجيز قول الأين، ويقوله، ويستصوب قول القائل: إنه في السماء، ويشهد له بالإيمان عند ذلك، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الذي زعموا، ويحيلون القول به».

ثم قال:".. ولو كان خطأ، كان رسول الله أحق بالإنكار له، وكان ينبغي أن يقول لها: لا تقولي ذلك، فتوهمين أنه ﷻ محدود، وأنه في مكان دون مكان؛ ولكن قولي: إنه في كل مكان، لأنه هو الصواب دون ما قلت.

كلا! لقد أجازه رسول الله ﷺ، مع علمه بما فيه، وأنه أصوب الأقاويل، والأمر الذي يجلب الإيمان لقائله، ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قال، وكيف يكون الحق في خلاف ذلك والكتاب ناطق به وشاهد له؟!».

يقول أبو بكر ابن فورك (ت ٤٠٦ هـ) بعد نقله لنص كلام ابن كلاب: «قد حقق رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الفصل شيئا من مذاهبه:

أحدها: إجازة القول بـ «أين الله» في السؤال عنه.

والثاني: صحة الجواب عنه بأن يقال: في السماء.

والثالث: أن ذلك يرجع فيه إلى الإجماع من الخاصة والعامة».

ومع هذه البصائر البينات كلها، لم يقنعوا من عنينا قبل من المتأخرين بهذه الدلائل ولا تبصروا بكلام من مر من الأوائل، ومع إعلانهم التقليد في العقائد، وتبجحهم باقتفاء

=

=

تأصيلهم للقواعد، فقد أجلبوا على الحديث بما قدروا من بدع المعارضات، مجملة فيما تعلق منها بالمتن في الآتي:

المعارضة الأولى: أن الحديث مضطرب المتن، إذ أن لفظ معاوية بن الحكم فيه أن النبي ﷺ سأل الجارية: «أين الله؟»، بينما غيره من الصحابة وقع في حديثهم أن سؤاله للجارية كان بلفظ: «من ربك؟»، أو «أتشهدين ألا إله إلا الله؟»، فلا يدرى عندهم أي الألفاظ هو لفظ النبي ﷺ.

وقالوا بعد: إن البيهقي قد أشار إلى هذا الاضطراب، حيث قال بعد روايته له: «.. وقد ذكرت في كتاب الظهار من السنن مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث».

ولعل ما أبرد يقينهم بهذا الاضطراب، أن رأوا بعض الرواة عن معاوية بن الحكم يقول بأن الجارية كانت خرساء، وأنها أشارت إشارة، وأن النبي ﷺ مد يده إليها، وأشار مستفهما: من في السماء؟ فجاء الراوي الذي في «صحيح مسلم» فسبك ما فهمه من الإشارة في لفظ اختاره، فرواه بحسب المعنى الذي فهمه!

المعارضة الثانية: أن المعهود من حال النبي ﷺ، والمتواتر عنه في تلقين الإيمان واختبار إسلام الإنسان، إنما كان منه بكلمة التوحيد، وليس بالسؤال عن الأينية؛ فما وقع في بعض الروايات لهذا الحديث بلفظ: «أتشهدين ألا إله إلا الله»، هو اللفظ الوحيد الذي ينبغي أن يكون جاريا على الجادة، وأجدر أن يكون هو اللفظ النبوي.

المعارضة الثالثة: أن البخاري لم يرو هذا الحديث في «صحيحه»، بل أخرجه في جزء «خلق أفعال العباد» دون ذكر ما يتعلق بكون الله في السماء، ولم يشر هو إلى أنه اختصر الحديث، مما يدل على تعليله لهذه الجمل منه.

المعارضة الرابعة: أن مسلما أخرج هذا الحديث في باب تحريم الكلام في الصلاة، ولم يروه في (كتاب الإيمان)، فدل صنيعه على كونه متعلقا متنه بباب الأعمال، ولا دخل له في باب الاعتقاد.

المعارضة الخامسة: أن في الحديث إثباتا لعلو الذات الإلهية وفوقيته على خلقه، و«الإشكال الكبير في هذا السياق هو أن جمهور أهل الإسلام متفقون على أن الله تعالى لا يحده مكان ولا زمان، ولا يقال عنه أين ولا كيف، ورسول الله أعلم الخلق بالله، فلا يمكن أن يسأل مثل هذا السؤال عن الله تعالى».

=

=

المعارضة السادسة: أن اعتقاد علو الله تعالى على خلقه في السماء عقيدة العرب المشركين في الجاهلية! شاهد ذلك قصة إسلام حصين والد عمران، حيث سأله النبي ﷺ: «كم إلها تعبد؟ فقال: ستة في الأرض، وواحد في السماء.. » الحديث، فكيف يكون هذا الاعتقاد دليلا على الإيمان وهو اعتقاد الجاهلية؟!

* دفع دعوى المعارضات الفكرية المعاصرة عن حديث الجارية.

فأما دعوى المخالفين في المعارضة الأولى قيام التعارض بين ألفاظ الحديث تعارضا يفضي إلى اضطرابه:

فقولهم أولا: إن بعض روايات الحديث عن معاوية بن الحكم تثبت أن الجارية لخرسها كان الكلام بينها وبين النبي ﷺ إشارة، بخلاف رواية مسلم التي يظهر منها أنه كلام لفظي؛ فجوابه من وجهين:

الوجه الأول: أنه إذا تعارض حديث في أحد «الصحيحين» مع حديث خارجهما، مع انسداد وجوه الجمع بينهما، فالقواعد الحديثية تقتضي تقديم رواية «الصحيحين» على ما في باقي المصنفات؛ ولا يقال هنا إذا تعارضا تساقطا، ولا أنه مضطرب من الأساس، لأن ذلك عند تساويهما في القوة، واتحاد مخرجهما.

فإن قدرنا جدلا تساوي الروايتين في القوة كما يوهمه المعترض، وتعذر الجمع بينهما: تعين الترجيح حينئذ، ولا ترجيح لغير ما في «الصحيحين»! فتقدم رواية مسلم التي باللفظ: «أين الله؟»، على الواردة بالإشارة خارجها؛ وهذا على التسليم بأن الرواية المعارضة مساوية في القوة لما في «صحيح مسلم»، فكيف وهي في حقيقتها واهية لا تقوى على المدافعة؟! بيان ذلك في:

الوجه الثاني: أن الرواية المعارض بها من قبل الكوثري لا تنهض بحال لمزاحمة ما في «الصحيح»، فإن الذهبي أورد رواية الإشارة في كتابه «العلو» معلقة من غير إسناد، فقال: «عن عطاء بن يسار قال: حدثني صاحب الجارية نفسه قال: كانت لي جارية ترعى الحديث.. وفيه: فمد النبي ﷺ يده إليها، وأشار إليها مستفهما: من في السماء؟..".

والكوثري إنما احتج فيما احتج به على بطلان رواية مسلم بهذه الرواية التي أوردها الذهبي؛ والعجب منه؛ كيف استباح تقديمها -وهي بغير إسناد- على ما جاء في «الصحيح» بأصفى إسناد وأصحه؟!

على أن هذا الذي تمسك به الكوثري لإسقاط لفظ مسلم -دون أن يعلم هو حقيقة

=

=

إسناده- قد ذكر المزي إسناده كاملا في «تحفة الأشراف»! وذلك من طريق: سعيد بن زيد -أخي حماد بن زيد-، عن توبة العنبري، عن عطاء بن يسار، قال: حدثني صاحب هذه الجارية نفسه..، فذكر الحديث.

وهؤلاء ثقات، ما عدى سعيد بن زيد الذي اختلف النقاد فيه؛ فكان أعدل الأحكام فيه ما وفق إليه ابن حبان بقوله: «كان صدوقا حافظا، ممن كان يخطئ في الأخبار، ويهم في الآثار، حتى لا يحتج به إذا انفرد».

قلت: روايته هذه لحديث الجارية بالإشارة، قد خالف فيها ما رواه الثقات بصيغة التلفظ، فقد انفرد عنهم في ذلك وهم أوثق منه وأضبط؛ فهي بهذا الاعتبار من قبيل المنكر أو الشاذ! ولفظ مسلم: «أين الله؟» هو المحفوظ الصحيح.

وأما قول المعترض ثانيا: أن الرواة من الصحابة تفرقوا في ألفاظ الحديث، فتارة يقولون: «أين الله؟»، وتارة: «من ربك»، وتارة: «أتشهدين ألا إله إلا الله»:

فجوابه: نفس ما دفعنا به المعارضة قبله: أن رواية معاوية بن الحكم في «صحيح مسلم»، وباقي الروايات المدعاة معارضتها له خارج «الصحيح»، والمنهج الحديثي يقتضي تقديم ما في «الصحيح» على ما في غيره عند التعارض.

هذا على فرض تساوي جميع الطرق في القوة.

ودعوى الكوثري إشارة البيهقي إلى ترك مسلم ذكر قصة الجارية في حديث معاوية بن الحكم، ثم تعليله لهذا الترك منه باختلاف الرواة في لفظه: ففيه نظر لا يخفى؛ فإن قصة الجارية قد ذكرها مسلم ضمن حديث معاوية بن الحكم في «صحيحه» حقيقة، ونسخ كتابه شاهدة، ولم يزل العلماء ينسبون القصة إلى «صحيح مسلم» من قبل عهد البيهقي.

والتحقيق: أن ما وقع من اختلاف مدعى في بعض ألفاظ هذا الحديث، ليس من الاختلاف المفضي إلى الاضطراب -كما يريده الكوثري- لما قام عليه الدليل من كون بعض تلك الروايات إما حكاية حادثة مستقلة، أو ضعيفة لا تنتهض للمعارضة أصلا، كما سيأتي تحقيقه.

وبما أن الحكم في هذا المقام يفتقر إلى دراسة الأسانيد ومقارنتها فيما بينها، ليطرح منها ما لا يصح أن يعارض به، وما صح ينظر في سياقه ودعوى المخالفة فيه؛ ناسب أن يحقق القول في ذلك لتنكشف الغمة عن ضعيف الآلة في تمييز الصحاح عن الضعاف من الأخبار، فأقول:

=

=

أما حديث معاوية بن الحكم الذي أخرجه مسلم، فقال في إسناده:

«حدثنا أبو جعفر محمد بن الصباح، وأبو بكر ابن أبي شيبة -وتقاربا في لفظ الحديث- قالا: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن حجاج الصواف، عن يحيى بن أبي كثير، عن هلال بن أبي ميمونة، عن عطاء بن يسار، عن معاوية بن الحكم السلمي» به.

قلت: هذا الإسناد مسلسل بالحفاظ الأثبات لمن طالع تراجمهم في مظانها، قد أجمع على وثاقتهم من أئمة الفن، غير أن يحيى بن أبي كثير فيه -مع جلالته في الحديث- كثير الإرسال، بل نعته النسائي بالتدليس؛ وهذا الوصف فيه مما اعتل به الكوثري لتضعيف هذا الخبر!

وليس يصفو له هذا الاعتلال، فإن يحيى بن كثير قد صرح بالتحديث عند أحمد في «مسنده»؛ وعلى افتراض عدم التصريح، فقد توبع يحيى عن شيخه هلال بن أبي ميمونة من اثنين:

١ - مالك بن أنس؛ وكفى به إمامة في الدين، وغنية في المتابعات.

٢ - وفليح بن سليمان، وحديثه في رتبة الصدوق -كما سبق بيانه- ومتابعته ليحيى مختصرة المتن.

فبان بذا نقاوة إسناد مسلم، ويحيى بن كثير الذي فيه يكفيه فضلا أنه «أحسن الناس سياقا له عن هلال بن أبي ميمونة».

وأما عن الروايات الأخرى التي عورض بها حديث معاوية بن الحكم:

فأسمن ما وقفت عليه -على غثاثته، مما يستدعي نوع نظر فيه- روايتان:

أولاها: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: أن رجلا أتى النبي ﷺ بجارية سوداء أعجمية، فقال: يا رسول الله، إن علي عتق رقبة مؤمنة، فقال لها رسول الله: «أين الله؟»، فأشارت إلى السماء بإصبعها السبابة، فقال لها: «من أنا؟»، فأشارت بإصبعها إلى رسول الله وإلى السماء، أي: أنت رسول الله، فقال: «أعتقها».

فهذا الحديث قد جاء من طريق: يزيد بن هارون، عن المسعودي، عن عون بن عبد الله، عن أخيه عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وهذا إسناد رجاله ثقات، والمسعودي وإن كان قد اختلط بأخرة، وكان يزيد بن هارون -الراوي عنه- ممن أخذ عنه بعد الاختلاط: فإن هذا توبع عنه من عبد الله بن رجاء، وهو ممن أخذ عن المسعودي قبل اختلاطه؛ غير أنه رواه عن المسعودي بلفظ: «من

=

=

ربك؟»، فيقدم على لفظ يزيد عنه في السؤال عن الأين.
فالحديث بذا «محفوظ عن المسعودي»، متردد بين الصحة والحسن.
إذا تقرر هذا الحكم لهذه الرواية: أمكن الانفصال عن دعوى التعارض والاضطراب المزعوم بينها وبين حديث معاوية بن الحكم بالنزوع إلى اختلاف الواقعتين من الأساس! وهذا ظاهر لمن تأمل سياقيهما:
أ- فإن الرجل في حديث أبي هريرة: هو من جاء بالجارية ابتداء دون طلب، وكان عتق رقبة عليه واجبة؛ بخلاف حديث ابن الحكم: حيث لم يأت هو بجاريته إلا بعد طلب النبي ﷺ، وكانت رغبته في عتقها ندبا منه، تكفيرا عن صكها.
ب- والجارية في حديث أبي هريرة عجماء لا تفصح، بينما جارية ابن الحكم فصيحة اللسان!
ج- أضف هذا إلى اختلاف مخرجي الحديثين، وهو قرينة قوية على انفصال كل من الحديثين عن الآخر، وكونهما حادثتين مستقلتين.
ثم على فرض انسداد وجوه الجمع بينهما -كما يوهمه الكوثري-: فقد كررنا مرارا أن قواعد العلماء تقتضي الانتقال إلى الترجيح، وحينئذ لا محيد عن ترجيح رواية معاوية بن الحكم على رواية أبي هريرة، لعدة اعتبارات:
أولاها: أن حديث ابن الحكم في «الصحيح»، ورواية أبي هريرة خارجه.
ثانيها: لأن رواته أضبط وأكثر من رواة حديث أبي هريرة.
ثالثها: لأن حديثه لم يختلف في سنده، بخلاف حديث أبي هريرة رضي الله عنه فقد اختلف في وصله وإرساله؛ ولا شك أن ما لم يختلف فيه أرجح مما اختلف فيه.
رابعها: أن معاوية بن الحكم هو صاحب القصة، فروايته لها مقدمة على رواية غيره، وهذا كاف في الترجيح وحده.
وهذا -كما قدمنا- على تقدير كون الحديثين حادثة واحدة، وأن الجمع بينهما عويص؛ وقد تبين لك أن الحديثين متغايران في الحادثة، مختلفان في المخرج، فلا وجه لتكلف الاضطراب فيما بينهما.
وأما ثاني الروايات التي عورض بها حديث معاوية بن الحكم:
فنفس حديث أبي هريرة السابق، لكن بسياق مغاير له، جاء من رواية معمر بن راشد، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن رجل من الأنصار:

=

=

أنه جاء بأمة سوداء إلى النبي ﷺ فقال: «يا رسول الله، إن علي رقبة مؤمنة، فإن كنت ترى هذه مؤمنة، فقال لها النبي ﷺ: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم، قال: «أتشهدين أني رسول الله ﷺ؟» قالت: نعم، قال: «أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟» قالت: نعم، قال: «أعتقها».

كذا رواه معمر عن الزهري موصولا، وخالفه ثقتان ثبتان في الزهري، حيث أرسلا الحديث، هما: مالك بن أنس، ويونس بن يزيد الأيلي،

فلا ريب بعد في تقديم رواية هذين المرسلة، على رواية معمر التي ظاهرها الاتصال.

وعليه؛ فالصواب في الرواية الثانية لأبي هريرة الإرسال، والمرسل لا يقوى على معارضة حديث معاوية بن الحكم، فضلا عن أن يرمى بالاضطراب لأجله.

وحاصل القول:

أن حديث الجارية برواية مسلم له راسخ في ثبوت سنده، بليغ في استقامة متنه، لم تقع الرواية فيه بالمعنى كما زعمه الكوثري والغماري، بل السؤال فيه بـ «أين الله» هو عين لفظ النبي ﷺ؛ وهذا ما أقر به، لم ينهض أحد من الحفاظ النقاد لمسلم باعتراض عليه في ذلك، حتى خرج علينا الاثنان بما يناقض إجماعهم بما قد علمته من واهي العلل؛ والله يغفر لهما.

وأما دعواهم في المعارضة الثانية: أن المعهود من حال النبي ﷺ تلقين الإيمان واختبار إسلام الإنسان بكلمة التوحيد، وليس بالسؤال عن الأينية.. إلخ، فجواب ذلك:

أن هذا التقعيد العام لمثل هذا الحكم، إن كان مستنده استقراء الأحاديث: فإن حديث الجارية واحد من تلك الأحاديث! فعدم اعتباره في عملية التقعيد للأحكام العامة انتقائية سلبية، وخلل في منهجية الاستقراء.

وما رد به المعترض مبدأ السؤال النبوي للجارية بكونه على غير المعهود منه ﷺ: إنما كان ذلك منه ﷺ تنزلا إلى قدر فهم جارية ناشئة مع قوم معبوداتهم في بيوتهم، بما تبصره من حالها، وتبين له من مقدار عقلها، حيث أراد ﷺ أن يتعرف منها بذاك الأسلوب ما يدل على أنها ليست ممن يعبد الأصنام التي في الأرض.

فإن كانت هي من المشركين: تبين بأن تشير إلى صنم بلد أو قوم؛ فلما أجابته بأن معبودها واحد في السماء، علم من ذلك أنها موحدة، إذ علامة الموحدين قصر العبودية على الله في عليائه، دون ما يرى من الآلهة المعبودة في الأرض.

=

=

يقول أبو سليمان الخطابي (ت ٣٨٨ هـ): «إن هذا السؤال هو عن أمارة الإيمان، وسمة أهله، وليس بسؤال عن أصل الإيمان وصفة حقيقته.

ولو أن كافرا يريد الانتقال من الكفر إلى دين الإسلام، فوصف من الإيمان هذا القدر الذي تكلمت به الجارية: لم يصر به مسلما حتى يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله ﷺ، ويتبرأ من دينه الذي كان يعتقده.

وإنما هذا كرجل وامرأة يوجدان في بيت، فيقال للرجل: من هذه منك؟ فيقول: زوجتي، وتصدقه المرأة، فإنا نصدقهما في قولهما، ولا نكشف عن أمرهما، ولا نطالبهما بشرائط عقد الزوجية، حتى إذا جاءانا وهما أجنبيان، يريدان ابتداء عقد النكاح بينهما، فإنا نطالبهما حينئذ بشرائط عقد الزوجية، من إحضار الولي والشهود وتسمية المهر.

كذلك الكافر إذا عرض عليه الإسلام، لم يقتصر منه على أن يقول: إني مسلم، حتى يصف الإيمان بكماله وشرائطه، وإذا جاءنا من نجهل حاله بالكفر والإيمان، فقال: إني مسلم، قبلناه، وكذلك إذا رأينا عليه أمارة المسلمين، من هيئة، وشارة، ونحوهما: حكمنا بإسلامه، إلى أن يظهر لنا منه خلاف ذلك».

وأما جواب المعارضة الثالث: في دعواهم أن البخاري ترك إخراج الحديث في «صحيحه»، وأخرجه في جزء «خلق أفعال العباد» دون ذكر ما يتعلق بكون الله في السماء.. إلخ:

فليس يخفى على مبتدئ في التحصيل أن البخاري لم يقصد في «صحيحه» إخراج كل الصحيح، وهو من أشار إلى قصد الاختصار في عنوان كتابه نفسه، تبصرة لمن عمي عن هذا المقصد من تأليفه، فسماه «الجامع المسند الصحيح (المختصر) من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه».

وكذا إخراجه للحديث في كتابه «خلق أفعال العباد» مختصرا، لا يلزمه فيه التصريح باختصاره، فقد أخرج في هذا الجزء نفسه غيره مما اختصره دون إشارة منه إلى اختصاره، مع وروده كاملا في مواضع أخرى من كتبه!

وأما جواب المعارضة الرابعة: في دعواهم أن مسلما أخرج الحديث في باب تحريم الكلام في الصلاة، ولم يروه في كتاب الإيمان.. إلخ:

فدعوى الكوثري فيها تزيد ظاهر على مسلم؛ وقد تقدم البيان على أن مسلما لم يتصد لما تصدى له البخاري من استنباط الأحكام وتقطيع الأحاديث على أبوابها المناسبة، بل

=

=
مسلم يجمع طرق الحديث في أنسب مكان، لا يكاد يكرر الحديث في أكثر من باب إلا نزرا يسيرا.
فلما كان أغلب لفظ حديث معاوية بن الحكم هذا مندرجا في الفقهيات، ارتأى مسلم وضعه في كتاب فقهي، فيما اختاره من كتاب الصلاة والمساجد.
وإذ لم يرق للكوثري إلا تبويب مسلم لهذا للحديث في الفقهيات، فإن غيره من أرباب المصنفات قد احتسبوه في أبواب الاعتقاد وما تعلق بها! بل منهم من استدل به في العقديات والفقهيات معا! فأين هو من هؤلاء؟!
وأما دعوى المخالف في المعارضة الخامسة: أن الله لا يسأل عنه بأين، وأن في إثبات علو الله وفوقيته على خلقه تحييزا له في جهة، وتموضعا في مكان، وهذا ينافي تنزيهه.. إلخ؛ فجوابه:
أن ما جاء في هذا الحديث وأمثاله من إثبات العلو لله تعالى وجواز السؤال عنه بأين والإشارة له في جهة العلو، ليس هو قول المجسمة ولا المشبهة، بل قول ربنا في كتابه ونبينا في سنته؛ وهو ما اجتمع على الإيمان به علماء المسلمين وعوامهم صدر هذه الأمة المباركة، كما قاله نجمهم مالك بن أنس: «إن الله فوق السماء، وعلمه في كل مكان».
يقول ابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ): «قوله في هذا الحديث للجارية أين الله: على ذلك جماعة أهل السنة، وهم أهل الحديث، ورواته المتفقهون فيه، وسائر نقلته كلهم، نقول ما قال الله تعالى في كتابه.. »، وبعد أن سرد بعض الآيات في إثبات العلو قال: «.. ولم يزل المسلمون إذا دهمهم أمر يقلقهم فزعوا إلى ربهم، فرفعوا أيديهم وأوجههم نحو السماء يدعونه، ومخالفونا ينسبونا في ذلك إلى التشبيه، والله المستعان، ومن قال بما نطق به القرآن فلا عيب عليه عند ذوي الألباب».
فعلى أي أساس نقلي يقال بأن المسلمين على تحريم السؤال عن الله بأين؟ بل كيف يجترؤ على حديثه ﷺ أن يوصف سؤاله فيه بـ «أنه اللفظ المستشنع»؟!
فأما ظاهر ما أفاده حديث الجارية: فليس فيه من كون الله تعالى في السماء أنه في جوفها! أو أن السموات تحصره وتحويه؛ هذا لم يقله أحد من سلف الأمة ولا عاقل باق على فطرته؛ بل العلماء متفقون على أن الله فوق سمواته، مستو على عرشه، بائن من خلقه؛ ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، ويعلمون أن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا أفعاله.
=

=

بل عقلاء المسلمين يؤمنون بأن من اعتقد أن الله في جوف السماء، محصور محاط به، تحويه المصنوعات، وتحصره السموات، فيكون بعض المخلوقات فوقه، وبعضها تحته، أو أنه مفتقر إلى العرش أو غير العرش من المخلوقات: أنه ضال مبتدع، إن لم يكن زنديقا!

ونقول -في مقابل ذلك- فيمن اعتقد أنه ليس فوق السموات إله يعبد، ولا على العرش رب يصلى له ويسجد! وأن محمدا ﷺ لم يعرج به إلى ربه؛ ولا نزل القرآن الكريم من عنده: أنه معطل مبتدع.

وقد احتج مجوزو الأينية -مع ما قد ورد في ذلك من النصوص الشرعية وإجماع السلف- بأنه لا يعقل الوجود بدونها، وأنه من أجلى البديهيات وأوضح الضروريات؛ والله جل جلاله قد فطر العباد عربهم وعجمهم على أنهم إذا دعوا الله توجهت قلوبهم إلى العلو؛ لا يقصدونه عن أيمانهم ولا عن شمائلهم أو تحت أرجلهم؛ فطرة أفحم بها أبو جعفر الهمداني (ت ٣٥١ هـ) أبا المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، وذلك فيما حكاه عنه قال:

«سمعت أبا المعالي الجويني وقد سئل عن قوله: {الرحمن على العرش استوى} [طه: ٥]، فقال: كان الله ولا عرش..، وجعل يتخبط في الكلام.

فقلت: قد علمنا ما أشرت إليه، فهل عندك للضرورات من حيلة؟

فقال: ما تريد بهذا القول، وما تعني بهذه الإشارة؟

فقلت: ما قال عارف قط: يا رباه، إلا قبل أن يتحرك لسانه، قام من باطنه قصد لا يلتفت يمنة ولا يسرة، يقصد الفوق! فهل لهذا القصد الضروري عندك من حيلة؟..

وبكيت وبكى الخلق، فضرب الأستاذ بكمه على السرير، وصاح: يا للحيرة! وخرق ما كان عليه،.. ونزل ولم يجبني،.. فسمعت بعد ذلك أصحابه يقولون: سمعناه يقول: حيرني الهمداني!».

فهذه الفطرة التي ما بعث الرسل إلا بتكميلها وتقريرها، لا بتحويلها وتغييرها كما يفعل من خالف سنتهم، من الحلولية والجهمية ونحوهم، فيستنكرون أن يشار إلى الله بأين، ويوردون على الناس شبهات، بكلمات مشتبهات، لا يفهم كثير من الناس مقصودهم بها؛ ولا تحسن مع ذلك أن تجيبهم.

يقول ابن كلاب: «لو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا ما ذكرت

=

=

من هذه الأمور، لكان فيه ما يكفي، كيف وقد غرس في بنية الفطرة، وتعارف الآدميين من ذلك، ما لا شيء أبين منه ولا أوكد؟ بل لا تسأل أحدا من الناس عنه، عربيا ولا عجميا ولا مؤمنا ولا كافرا، فتقول: أين ربك؟ إلا قال: في السماء، إن أفصح، أو أومأ بيده، أو أشار بطرفه، إن كان لا يفصح، لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل.

ولا رأينا أحدا داعيا له إلا رافعا يديه إلى السماء، ولا وجدنا أحدا غير الجهمية يسأل عن ربه فيقول: في كل مكان! كما يقولون، وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم، فتاهت العقول، وسقطت الأخبار، واهتدى (جهم) وحده وخمسون رجلا معه! نعوذ بالله من مضلات الفتن».

ومن ثم نقول: إن أصل ضلال من طعن في مثل هذا الحديث تكلمه فيه بكلمات مجملة لا أصل لها في الشرع؛ ولا قالها أحد من أئمة المسلمين، كما تراه في نص ما مر عليك من هذه المعارضة الخامسة، كلفظ التحيز، والجسم، والجهة، ونحو ذلك.

ومنشأ الغلط عند هؤلاء النفاة: خلطهم بين نوعي الأمكنة: الوجودية المخلوقة، والعدمية، فلم يفهموا من كونه فوق السماوات إلا بالمعنى الأول للمكان المخلوق الذي يعهدونه في الشاهد! وهذا لم يقل به إمام للسنة قط.

وتفصيل الرد على هذه الشبهة في دفع المعارضات الواردة على حديث «رؤية الله في الجنة» من هذا البحث.

وأما دعواهم في المعارضة السادسة: أن اعتقاد علو الله تعالى في السماء على خلقه عقيدة للعرب القدامى في جاهليتهم.. إلخ؛ فجواب ذلك:

أن إيمان المشركين العرب بأن الله تعالى فوق السماء هو من القضايا المركوزة في الفطر، فليس للعرب الجاهليين اختصاص بذلك، ما هو إلا كإقرارهم بباقي مقتضيات ربوبيته سبحانه، كالخلق، والإحياء، والإماتة، والتدبير، ونحو ذلك مما جاء في مثل قول الله تعالى: {ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله} [العنكبوت: ٦١].

ثم إنا إذ نقر بسؤال النبي ﷺ للجارية عن الأينية في مقام استكشافه لدينها، فلسنا ندعي أن الإقرار بعلو الله تعالى دليل على الإيمان بمجرده! ولا هذا ما رمى إليه النبي ﷺ من سؤاله ذاك.

=

٢ – وقال الإمام محمد بن الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ:"اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على أن الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عَزَّ وَجَلَّ من غير تفسير، ولا وصف ولا تشبيه فمن فسر اليوم شيئًا من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبي"؛ وفارق الجماعة فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا، فمن قال بقول الجهم فقد فارق الجماعة؛ لأنه قد وصفه بصفة لا شيء.

تفكر أيها المسلم: في كلام هذا الإمام، فإنه مشتمل على الأمور الثلاثة على الأقل:

الأول: الإجماع على إثبات الصفات لله التي جاء بها الكتاب والأحاديث المروية عن طريق الثقات.

الثاني: الإجماع على إثبات الصفات بالأحاديث بدون تقييد كونها متواترةً أو مشهورةً أو أخبار الآحاد بعد أن كانت صحيحةً مرويةً عن الثقات.

الثالث: الإجماع على الإيمان بصفات الله تعالى من غير تكييف ولا تشبيه ولا

=

بل نقول: إن الإيمان بالعلو هو (من) الإيمان وليس الإيمان كله؛ وإنما استحضره ﷺ في سؤاله للجارية بخاصة استجلابا لأمارة إيمانها، بما سبق شرحه من ملابسات في جواب المعارضة الثانية، بما لم يجري به لسانه ﷺ إلا مرة أو مرتين طول حياته لاعتبار ضيق.

فما أرى من الكياسة اختبار العامة بمثل هذا السؤال، فضلا عن أن يكون سنة! -كما قد يعتقده بعض المتنطعة- بل هو بباب الكراهة والتحريم ألصق إن آل أمره إلى الخصومات وانفكاك الجماعات، في زمن صار الناس ينسلخون فيه من دين الله سراعا!

والأصل في مثل هذه المقامات -كما يقرره ابن تيمية- أن يمنع العامة عن الخوض في التفاصيل التي توقع بينهم الفرقة والتناحر، وجمعهم على الجمل الثابتة بالنص والإجماع، فإن الفرقة والاختلاف من أعظم ما نهى الله عنه ورسوله؛ والله أعلم.

تفسير الجهمية وتأويلهم الذي هو عين التحريف والتعطيل المؤدي إلى كون الله تعالى موصوفًا بصفة لا شيء لأن نفي علو الله والقول بأنه لا فوق ولا تحت ولا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا ومنفصل عنه صفة معدوم بل ممتنع كما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى."هذه الأحاديث قد روتها الثقات فنحن نرويها ونؤمن بها ولا نفسرها".

فهذا نص صريح في إثبات الصفات بالأحاديث التي رويت عن الثقات بدون قيد التواتر فيصح الأخذ في باب العقيدة بالسنة بعد أن كانت صحيحة مروية عن طريق الثقات وهذا هو منهج السلف الصالح، ولاسيما أئمة الحنفية وفي ذلك عبرة للماتريدية أيما عبرة.

٤ - وقال الإمام الطحاوي فيما ذكره عن الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، الإمامين أبي يوسف، ومحمد رحمهم الله في أحاديث الرؤية:"وكل ما جاء من ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ فهو ما قال: ومعناه، على ما أراد الله تعالى، ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا". ٥ - وقال: "وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرع والبيان كله حق".

فهذا النص كما ترى ينادي بأندى الصوت أن الحديث بعد ما صح عن رسول الله ﷺ يستدل به على إثبات العقيدة من دون قيد التواتر والشهرة فثبت ثبوتًا واضحًا كفلق الصبح بل كالشمس في رابعة النهار أن منهج الماتريدية كغيرهم من المتكلمين منهج مبتدع مخالف لمنهج السلف، عامة ولاسيما الإمام أبي حنيفة وأصحابه الأوائل. فوا عجبًا للحنفية الماتريدية حيث يتهالكون في تقليد الإمام أبي حنيفة رحمه الله في المسائل الفقهية، ولو كانت مخالفةً للكتاب والسنة الصحيحة المحكمة الصريحة مع نهي الإمام أبي حنيفة رحمه الله وغيره من الأئمة عن مثل هذا التقليد الأعمى حتى

باعتراف الحنفية وينبذون أصول هذا الإمام ومنهجه ومنهج أصحابه الأئمة الأوائل في باب العقيدة وراءهم ظهريا، وفي ذلك عبرة، فهل من معتبر؟

فلو كانوا حنفية كاملة على تعبير العلامة عبدالحي اللكنوي، لما نبذوا منهج الإمام وأصحابه الأوائل هكذا بالمرة.

مع أن أبواب الاعتقاد أهم من الأحكام فخروجهم على الإمام أبي حنيفة في الأصول وتشبثهم بأقواله في الفروع، ولو كانت مخالفة للأحاديث الصحيحة من عجب العجاب!.٦ - هذا، وللإمام ابن أبي العز الحنفي كلام مهم في شرح قول الطحاوية فارجع إليه.

الوجه الثالث: أن عامة أحاديث الصفات ليست أخبار آحادٍ - كما يزعم من لم يجمع طرفها ولم يعش معها، لأن أحاديث الصفات إما متواترة لفظًا ومعنى، أو معنى فقط، أو مشهورة، فلا يصح زعمهم: "أنها أخبار آحادٍ وهي ظنية لا تثبت بها العقيدة". لأنها ليست أخبار آحادٍ باصطلاح الحنفية الماتريدية واعترافهم بل هي فوق أخبار الآحاد في المنزلة وإفادة العلم، فقد صرحوا بأن المتواتر يوجب اليقين بلا شكٍ عندهم، وأما المشهور فيوجب علم الطمأنينة؛ فيجوز الزيادة به على كتاب الله عندهم، والمشهور في حيز المتواتر، بل قد صرح الإمام أبو بكر الجصاص الحنفي بأن المشهور قسم من المتواتر؛.فقد صرح الحنفية بأن حديث الرجم وأحاديث المسح على الخفين، ونحوها مما كان أخبار الآحاد في القرن الأول ثم اشتهر فصار من المشهور في القرن الثاني والثالث ومثل هذا يثبت به العقيدة حتى باعترافهم هم وشهادتهم بلسانهم وبنانهم. فقد قال الإمام شمس الأئمة السرخسي الحنفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٤٩٠هـ): "فأما الآثار المروية في عذاب القبر، ونحوها فبعضها مشهورة، وبعضها آحاد وهي توجب عقد القلب...".ومثله بنصه قوله الإمام صدر الشريعة عبيد الله بن

مسعود الحنفي (٧٤٧هـ): "فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لأنه يجب أن لا يختص هذا بأحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك".

ثم لم يجب عن هذا الإشكال وهذا يدل على أنهم عملوا قوة هذه الأخبار ولو كانت أخبار آحاد.

الحاصل: أنه لما أنه لما كان غالب أحاديث الصفات إما متواترًا لفظًا ومعنى أو معنى فقط، أو مشهورًا - وهذه الأنواع أعلى مرتبة من أخبار الآحاد؛ فالمتواتر يفيد العلم القطعي اليقيني، والمشهور يفيد علم الطمأنينة، وكلا النوعين تثبت به العقيدة عند الحنفية الماتريدية - لم يصح دعواهم حول أحاديث الصفات أنها ظنية بحجة أنها أخبار الآحاد؛ فإن دعواهم بهذا الإطلاق والعموم منهدمة على عروشها منهارة على أسسها، وهذا واضح جدًا، فدعواهم هذه كما تدل على استخفافهم بالنصوص وتقديم العقول الفاسدة عليها، كذلك تدل على جهلهم بالنصوص وبعدهم عنها؛ لأن أحاديث الصفات ليست كلها أخبار آحاد بل غالبها متواتر.

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

"والأخبار المقبولة في باب الأمور الخبرية العلمية أربعة أقسام:

أحدها: متواتر لفظًا ومعنى.

والثاني: أخبار متواترة معنى، وإن لم تتواتر بلفظ واحد.

والثالث: أخبار مستفيضة متلقاة بالقبول بين الأمة.

والرابع: أخبار آحاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ.فأما القسمان الأولان: فكالأخبار الواردة في عذاب القبر، والشفاعة، والحوض، ورؤية الرب تعالى، وتكليمه عباده يوم القيامة، وأحاديث علوه فوق سماواته على عرشه، وأحاديث إثبات العرش... ونحو ذلك مما يعلم

بالاضطرار أن رسول الله ﷺ جاء بها كما يعلم بالاضطرار أنه جاء بالتوحيد وفرائض الإسلام وأركانه، وجاء بإثبات الصفات للرب تبارك وتعالى - فإنه ما من باب من هذه الأبواب إلا وقد تواتر فيه المعنى المقصود عن النبي ﷺ تواترًا معنويًا لنقل ذلك عنه بعبارات متنوعة من وجوه متعددة يمتنع في مثلها في العادة التواطؤ على الكذب عمدًا أو سهوًا... أفادت العلم اليقيني... وهذا عند أهل الحديث أعظم من علم الأطباء بوجود بقراط وجالينوس فإنهما من أفاضل الأطباء، وأعظم من علم النحاة بوجود سيبويه، والخليل، والفراء، وعلمهم بالعربية،، لكن أهل الكلام وأتباعهم في غاية قلة المعرفة بالحديث وعدم الاعتناء به وكثير منهم بل أفضلهم عند أصحابه لا يعتقد أنه روي في الباب الذي يتكلم فيه عن النبي ﷺ شيء أو يظن أن المروي فيه حديث أو حديثان كما تجده لأكابر شيوخ المعتزلة، كأبي الحسين البصري الحنفي يعتقد أنه ليس في الرؤية إلا حديث واحد وهو حديث جرير، ولم يعلم أنه فيها ما يقارب ثلاثين حديثًا؛ وقد ذكرناها في كتاب (صفة الجنة) (حادي الأرواح).

فإنكار هؤلاء لما عليه أهل الوراثة النبوية من كلام نبيهم أقبح من إنكار ما هو مشهور من مذاهب الأئمة عند أتباعهم.

وما يعلم أن كثيرًا من الناس قد تطرق سمعه هذه الأحاديث ولا تفيده علمًا، لأنه لم تجتمع طرقها وتعددها واختلاف مخارجها من قبله.

فإذا اتفق له إعراضٌ أن نفرةٌ عن رواتها، وإحسان ظن بمن قال بخلافها.

أو تعارض خيال شيطاني فهناك يكون الأمر كما قال الله تعالى: قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ [فصلت:٤٤].

فلو كانت أضعاف ذلك لم تحصل لهم إيمانًا ولا علمًا...

فإذا اجتمع في قلب المستمع لهذه الأخبار العلم بطريقها ومعرفة حال رواتها وفهم معناها - حصل له العلم الضروري، الذي لا يمكن رفعه؛ ولهذا كان جميع أئمة الحديث - الذين لهم لسان صدق في الأمة - قاطعين بمضمون هذه الأحاديث شاهدين بها على رسول الله ﷺ جازمين بأن من كذب بها أو أنكر مضمونها فهو كافر مع علم من له إطلاع على سيرتهم وأحوالهم بأنهم من أعظم الناس صدقًا وأمانةً وديانةً، وأوفرهم عقولًا وأشدهم تحفظًا وتحريًا للصدق ومجانبة للكذب وأن أحدًا منهم لا يحابي في ذلك أباه ولا ابنه ولا شيخه، ولا صديقه، وأنهم حرروا الرواية عن رسول الله ﷺ تحريرًا لم يبلغه أحدٌ سواهم لا من الناقلين عن الأنبياء ولا عن غير الأنبياء وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ حتى انتهى الأمر إلى من أثنى الله عليهم أحسن الثناء وأخبر برضاه عنهم واختياره لهم واتخاذه إياهم شهداء على الأمم يوم القيامة.

ومن تأمل ذلك أفاده علمًا ضروريًا بما ينقلونه عن نبيهم أعظم من كل علم تنقله كل طائفة عن صاحبها، وهذا أمر وجداني عندهم، لا يمكنكم جحده؛ بل هو بمنزلة ما تحسونه من الألم واللذة والحب والبغض، حتى إنهم يشهدون بذلك ويحلفون عليه، ويباهون من خالفهم عليه. وقول هؤلاء القادحين في الأخبار والسنن: "يجوز أن يكون رواة هذه الأخبار كاذبين أو غالطين" بمنزلة قول أعدائه: "يجوز أن يكون الذي جاء به شيطانًا كاذبًا"... فإن أنكروا حصوله لأنفسهم لم يقدح ذلك في حصوله لغيرهم، وإن أنكروا حصوله لأهل الحديث، كانوا مكابرين لهم... والمناظرة إذا انتهت إلى هذا الحد لم يبق، فيها فائدة وينبغي العدول إلى ما أمر الله به ورسوله ﷺ من المباهلة، قال الله تعالى: فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةُ اللهِ عَلَى

الْكَاذِبِينَ [آل عمران:٦١].

قلت: رحم الله ابن القيم الإمام وشيخ الإسلام ورفعهما مكانا عليّا؛ فقد عرفا حقيقة هؤلاء المتكلمين من المعتزلة، والماتريدية والأشعرية أفراخ الجهمية المعطلة.

الوجه الرابع:

أن نقول: لو سلمنا أن أحاديث الصفات أخبار آحادٍ، لكن لا نسلم أنها أخبارُ أحادْ مجردةٌ ظنيةٌ، بل هي قطعيةٌ، لأنها موافقة لكتاب الله تعالى، والعقل الصريح والفطرة السليمة، وإجماع السلف في الدلالة على صفات الله تعالى، كعلو الله تعالى على خلقه، واستوائه، على عرشه، ووجهه الكريم، ويديه، ورضاه، وغضبه، ومحبته وكراهيته، وغيرها من صفات الله تعالى، التي تنفى حقائقها الماتريدية ويحرفون نصوصها؛ فقد جاءت بها نصوص كتاب الله كما جاءت سنة رسول الله - ﷺ- فحينئذ لا يصح زعمهم: "أن تلك الأحاديث أخبارُ آحادٍ وهي ظنية، لا تثبت بها العقيدة" لأن أحاديث الصفات ليست مجردة عن موافقتها العقل الصريح والفطرة السليمة، وإجماع السلف ومطابقتها لكتاب الله؛ ولأن تلك الصفات ثابتة بنصوص كتاب الله تعالى الصريحة مع موافقتها للعقل الصريح والفطرة السليمة، وإجماع السلف، فيكون مجيىء الأحاديث بتلك الصفات من قبيل توافر الأدلة، وتواردها على مدلول واحد، وفيما يلي نبذة من كلام أئمة السنة:

١ - قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: "هذه الأخبار الصحيحة في هذا الباب يوافقها القرآن ويدل على مثل ما دلت عليه، فهي مع القرآن بمنزلة الآية مع الآية والحديث مع الحديث، المتفقين وهما كما قال النجاشي في القرآن: "إن هذا والذي جاء به موسى من مشكاةٍ واحدة"؛

ومعلوم أن مطابقة هذه الأخبار للقرآن وموافقتها له أعظم من مطابقة التوراة للقرآن.

فلما كانت الشهادة بأن هذه الأخبار والقرآن يخرجان من مشكاة واحدة فنحن نشهد لله على ذلك شهادةً على القطع والبت إذا شهد خصومنا شهادة الزور أنها تخالف العقل.

وما يضرها أن تخالف العقول المنكوسة إذا وافقت الكتاب وفطرة الله التي فطر عباده عليها والعقول المؤيدة بنور الوحي.

وكذلك شهادة ورقة بن نوفل بموافقة القرآن لما جاء به موسى... كان قوله: المبطل: "هذه الأحاديث لا تفيد العلم" - بمنزلة قول من قال في قصص القرآن "إنها لا تفيد العلم".

وهكذا قال المبطلون سواء وإن اختلفت جهة إبطال العلم، عندهم من نصوص الوحي فنصوص القرآن لا تفيد علمًا من جهة الدلالة، وهذه لا تفيد علمًا من هذه الجهة ومن جهة السند، وهذا إبطال لدين الإسلام رأسًا. بل ذكر هذه الأحاديث بمنزلة ذكر أخبار المعاد، والجنة، والنار التي شهدت بما شهد به القرآن...، وهل يخفى على ذي العقل السليم أن تفسير القرآن بهذه الطرق خير مما هو مأخوذ عن أئمة الضلال، وشيوخ التجهم، والاعتزال... وأضرابهم من أهل التفرق، والاختلاف الذين أحدثوا في الإسلام ضلالاتٍ وبدعًا؛ وفرقوا دينهم وكانوا شيعًا.. ؛ فإذا لم يجز تفسير القرآن وإثبات ما دل عليه وحصول العلم اليقين بسنن رسول الله ﷺ الصحيحة الثابتة وكلام الصحابة وتابعيهم - أفيجوز أن يرجع في معاني القرآن إلى تحريفات جهم وشيعته؟.. من كل أعمى أعجمي القلب واللسان بعيد عن السنة والقرآن مغمور عند أهل العلم والإيمان"؟.

٢ - ٥ - وقال الحافظ ابن حجر: (تنبيهان):

أحدهما: الذي يظهر من تصرف البخاري في كتاب (التوحيد)، أنه يسوق الأحاديث التي وردت في الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها في باب يؤيده بآية من القرآن بلا إشارة إلى خروجها من أخبار الآحاد، على طريق التنزل في ترك الاحتجاج بها في الاعتقادات، وأن من أنكرها خالف الكتاب والسنة جميعًا.

وقد أخرج ابن أبي حاتم في كتاب (الرد على الجهمية)، بسند صحيح عن سلام بن أبي مطيع وهو شيخ شيوخ البخاري أنه ذكر المبتدعة فقال: "ويلهم ماذا ينكرون من هذه الأحاديث والله ما في الحديث شيء إلا وفي القرآن مثله؛ يقول الله تعالى: إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ [الحج:٧٥] لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ [عمران:٢٨]. وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ [الزمر:٦٧] تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ [ص:٧٥] الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه:٥] ونحو ذلك فلم يزل - أي سلام بن أبي مطيع - يذكر الآيات من العصر إلى غروب الشمس".

٦ - وللخطيب البغدادي كلام في مثل هذه المعنى يأتي نص كلامه قريبًا إن شاء الله.٧ - ٨ ومثله كلام للإمام أبي محمد أحمد بن عبدالله المفضلي المزني (٣٥٦هـ). رواه عنه البيهقي بإسناده إليه، وأقره.٩ - ولإمام الأئمة ابن خزيمة (٣١١ هـ) كلام مهم أيضًا.١٠ - وقال ابن القيم: ولهذا كان أئمة السلف يذكرون الآيات ثم الأحاديث كما فعل البخاري ومن قبله ومن بعده، فإن الإمام أحمد وابن راهويه وغيرهما يحتجون على صحة ما تدل عليه أحاديث النزول والإتيان ونحوها بالقرآن.

الحاصل: أن أخبار الصفات الصحيحة يؤيدها كتاب الله، فهي تفيد العلم اليقيني

ويثبت بها الاعتقاد.

الوجه الخامس:

أن نقول: إن أحاديث الصفات لو سلم أنها أخبارُ آحادٍ؛ لكن لا نسلم أنها ظنيةٌ لا تفيد اليقين ولا تثبت بها العقيدة، لأنها ليست أخبار آحادٍ فقط مجردةً من قرائن الصحة، بل هي محتفة بالقرائن؛ ومن المعروف المقرر المعترف به، أن أخبار الآحاد المحتفة بقرائن الصحة مفيدة للعلم اليقيني النظري.

وقد صرح بهذا كبار أئمة الأمة، بما فيهم كثيرٌ من أساطين الماتريدية وعلى آخرهم الكوثري، وكثير من أئمة الأشعرية، بل بعض كبار المعتزلة؛ فنصوص هؤلاء حجة عليهم في باب الصفات.

وفيما يلي نماذج ممن صرح بكون الخبر المحتف بالقرآئن مفيدًا للعلم اليقيني لتكون شاهدة لما قلنا وتقطع أعذار الماتريدية وتتم عليهم الحجة:١ - أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام رأي المعتزلة (٢٣١هـ).٢ - الإمام الحافظ الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ).٣ - إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك الجويني (٤٧٨هـ).٤ - الغزالي (٥٠٥هـ) الذي يلقبونه بـ"حجة الإسلام وكلاهما من كبار أئمة الأشعرية".٥ - وفخر الدين الرازي فيلسوف الأشعرية (٦٠٦هـ).٦ - سيف الدين الآمدي (٦٣١هـ) وهو من كبار أئمة الأشعرية.٧ - الإمام جمال الدين أبي عمرو وعثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب (٦٤٦).٨ - عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي من أئمة الأشعرية صاحب (الموقف) (٧٥٦هـ).٩ - سعد الدين التفتازاني فيلسوف الماتريدية (٧٩٢هـ).١٠ - الحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ومفاد كلامه: أنه لا خلاف في هذه المسألة؛ لأن الخلاف فيها لفظي؛ لأن من قال: يفيد العلم، أراد العلم النظري، ومن أبى - خص بالمتواتر ولم ينف أن المحتف

بالقرائن أرجح.١١ - كمال الدين بن الهمام (٨٦١هـ) وهو من أكابر الحنفية والماتريدية.١٢ - وتلميذه ابن أمير الحاج الحنفي (٨٧٩هـ).١٣ - شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي (٩٠٢هـ).١٤ - جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (٩١١هـ).١٥ - محمد أمين المعروف "بأمير بادشاه" الحنفي (٩٨٧هـ).

١٦ - العلامة أنور شاه الكشميري الحنفي الديوبندي (١٣٥٢هـ).

١٧ - الكوثري مجدد الماتريدية (١٣٧١هـ).

وغيرهم ممن لا يحصون.

أنواع الأخبار المحتفة بالقرائن:

ذكر الحافظ ابن حجر أربعة أنواع للخبر المحتف بقرائن الصحة:

الأول: ما أخرجه الشيخان في (صحيحهما)، مما لم يبلغ حد الواتر ولم ينقده أحد من الحافظ ولم يقع التجاذب بين مدلوليه.

الثاني: المشهور إذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة.

الثالث: المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقنين حيث لا يكون غريبًا، كالحديث الذي يرويه الإمام أحمد مثلًا، ويشاركه فيه غيره من الشافعي، ويشاركه فيه غيره عن مالك، فإنه يفيد العلم عند سماعه بالاستدلال من جهة جلالة رواته.

الرابع: المتلقى بالقبول: قال: "وهذا التلقي وحده أقوى من إفادته العمل من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر".

قلت: أما النوع الأول: وهو الحديث المتفق عليه فقد صرح أهل هذا الشأن بأنه أعلى أقسام الصحيح؛ فيذكرون للحديث مراتب سبعًا:

الأولى: ما أخرجه الشيخان في (صحيحيهما).

الثانية: ما انفرد به البخاري.

الثالثة: ما انفرد به مسلم.

الرابعة: ما كان صحيحًا على شرطهما جميعًا.

الخامسة: ما كان على شرط البخاري.

السادسة: ما كان على شرط مسلم. السابعة: ما كان صحيحًا، ولم يكن على شرط واحد منهما.

فهذا النوع من الأحاديث قد صرح جمع غفير من الجهابذة النحارير من المحدثين، ومن كبار أساطين المتكلمين من الماتريدية والأشعرية بأنها تفيد العلم اليقيني النظري.

فكيف يصح زعم الماتريدية: أن أحاديث الصفات أخبار آحاد ظنية؟

وفيما يلي نماذج من هؤلاء الأعلام:

١ - أبو إسحاق إسماعيل بن محمد الأسفراييني الملقب بركن الدين (٤١٨هـ) فقد نقل على ذلك إجماع أهل الحديث فقال: "أهل الصنعة مجموعة على أن الأخبار التي اشتمل عليها "الصحيحان مقطوع بها عن صاحب الشرع".

٢ - الإمام أبو بكر محمد بن أحمد المعروف بشمس الأئمة السرخسي (٤٨٣هـ) إمام الحنفية في وقته.

٣ - أبو عبدالله محمد بن أبي نصر الحميدي - صاحب (الجمع بين الصحيحين) (٤٨٨هـ).

٤ - الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) أحد كبار أئمة الأشعرية، ذكره الكوثري فيمن يقولون بإفادة أحاديث (الصحيحين) القطع.

٥ - الإمام أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي (٥٠٧هـ).

٦ - أبو نصر بن يوسف (هو عبدالرحمن بن عبدالخالق اليوسفي) (٥٧٤هـ).

٧ - الإمام الحافظ صدر الدين أبي طاهر أحمد بن محمد الأصفهاني السلفي (٥٧٦هـ).

٨ - الإمام أبو عمرو بن الصلاح (٦٤٣هـ).ونص كلامه: "وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته والعلم اليقيني النظري واقع به...، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ، ولهذا كان الإجماع المبني على الاجتهاد حجة مقطوعًا بها، وأكثر إجماعات العلماء كذلك، وهذه نكتة نفيسة نافعة...".

٩ - شيخ الإسلام (٧٢٨هـ) وسيأتي نصه قريبًا إن شاء الله تعالى.

١٠ - الإمام ابن القيم (٧٥١هـ).

١١ - الحافظ ابن كثير (٧٧٤هـ).ومن كلامه: "وأنا مع ابن الصلاح فيما عول عليه، وأرشد إليه".

١٢ - والإمام عمر بن رسلان البلقيني (٨٠٥هـ).

١٣ - وأبو الفيض محمد بن محمد بن علي الفارسي المعروف بفصيح الهروي الحنفي (٨٣٧هـ).ومن قوله: "ما روياه، أو واحد مقطوع بصحته، أي يفيد العلم القطعي نظرًا لا ضرورةً...".

١٤ - الحافظ ابن حجر (٨٥٢هـ).قال:".. منها ما أخرجه الشيخان في (صحيحهما) مما لم يبلغ حد المتواتر، فإنه احتفت به قرائن، منها: جلالتهما في هذا الشأن، وتقدمهما في تميز الصحيح على غيرهما، وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر، إلا أن هذا يختص بما لم ينقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه مما وقع في الكتابين".

١٥ - والسخاوي (٩٠٢هـ).

١٦ - والسيوطي (٩١١هـ).وقال: "وهو الذي اختاره، ولا أعتقد سواه".

١٧ - والعلامة محمد معين السندي الحنفي (١١٦١هـ) فله بحث قيم في إفادة أحاديث (الصحيحين) القطع ودراسته تقمع الحنفية.

١٨ - الإمام الشاة ولي الله الدهلوي إمام الحنفية في وقته (١١٧٦هـ).فقد قال: "أما (الصحيحان) فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع، وأنهما متواتران إلى مصنفيهما، وأنه كل من يهون أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين وإن شئت الحق الصراح فقسهما بكتاب ابن أبي شيبة وكتاب (الطحاوي) و (مسند الخوارزمي)، وغيرهما تجد بينها، وبينهما بعد المشرقين".

وقال في الثناء على صحيح البخاري:"ولعمري! إنه نال من الشهرة، والقبول درجة لا يرام فوقها" وكم لهذا الإمام من نصوص تقطع دابر أصول الحنفية.

١٩ - والأمير اليماني الصنعاني (١١٨٢هـ).

٢٠ - والإمام الشوكاني (١٢٥٠هـ).

٢١ - والحافظ المحدث أبي العلي محمد عبدالرحمن المباركفوري (١٢٥٣هـ).

٢٢ - ومحدث الشام العلامة جمال الدين القاسمي (١٣٣٢هـ).

٢٣ - والشيخ طاهر بن صالح الجزائري (١٣٧٨هـ).

٢٤ - العلامة محمد أنور شاه الكشميري الديوبندي الملقب بإمام العصر (١٣٥٢هـ) الذي يعظمه الديوبندية والكوثرية غاية التعظيم، ونحن نسوق نصه بطوله لأهميته، ولمكانته عندهم إتماما للحجة وإيضاحا للمحجة.

قال رَحِمَهُ اللهُ: "القول الفصل في أن خبر (الصحيحين) يفيد القطع اختلفوا في أن أحاديث الصحيحين هل تفيد القطع أم لا؟ فالجمهور إلى أنها لا تفيد القطع، وذهب الحافظ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى أنها تفيد القطع، وإليه جنح شمس الأئمة السرخسي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من الحنفية، والحافظ ابن تيمية من الحنابلة، والشيخ أبو عمرو بن الصلاح رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهؤلاء وإن كانوا أقل عددًا إلا أن رأيهم هو الرأي.

وقد سبق في المثل السائر:

تعرينا أنا قليل عديدنا... فقلت لها: إن الكرام قليل

فإن قيل: إن فيهما أخبارًا آحادًا، وقد تقرر في الأصول أنها لا تفيد غير الظن.

قلت: لا ضير؛ فإن هذا باعتبار الأصل، وذاك بعد احتفاف القرائن، واعتضاد الطرق فلا يحصل القطع إلا لأصحاب الفن الذي يسر لهم الله سبحانه التمييز بين الفضة، والقضة ورزقهم علمًا من أحوال الرواة، والجرح والتعديل، فإنهم إذا مروا على حديث وتتبعوا طرقه، وفتشوا رجاله، وعلموا حال إسناده - يحصل لهم القطع، وإن لم يحصل لمن لم يكن له بصر ولا بصيرة.. ؛

ألا ترى أن الواحد جليل القدر إذا أخبرك بأمر، فنظرت إلى حاله وثقته، وعلمه ودينه - أيقنت بخبره كفلق الصبح، ولا يبقى في نفسك قلق، واضطراب، وكفاك جماعة؛ فإن واحدًا قد يزن جماعة بل يرجحهم، والآخر كريشة طائر لا يوازي جناح بعوضة، وإن إبراهيم كان أمة قانتًا، ومن أمته من يجيء يوم القيامة أمة وحده.

ليس على الله بمستنكر... أن يجمع العالم في واحد

...، ولما كان هذا أمرًا لا يسع إنكاره لأحد - جعل الحافظ هذا النزاع راجعًا إلى النزاع اللفظي، فلم يبق في نفس إفادة القطع خلاف، ولا شقاق، وإنما هو في أن تلك الإفادة بديهية، أو نظرية فمن ذهب إلى أنها تفيد القطع أراد به النظري، ومن أنكرها

أراد به الضروري. وهذا، فإنه تحقيق حقق بالقبول، ومن حاد عنه فقد عدل عن المسلك القويم".

قلت: نص العلامة الكشميري هذا يستأصل مزاعم الماتريدية ولا سيما الكوثرية والديوبندية منهم.

٢٥ - والكوثري مجدد الماتريدية وإمامهم في وقته (١٣٧١هـ)، فقد اعترف في صدد إثبات نزول عيسى عليه السلام بأن أحاديث (الصحيحين) تفيد القطع. وهذا حجة عليه، وعلى الماتريدية في باب الصفات.٢٦ - ومحدث مصر، العلامة أبو الأشبال أحمد بن محمد شاكر (١٣٧٧هـ).٢٧ - والعلامة محمد إسماعيل السلفي (١٣٨٧هـ) فله خدمة مشكور عليها في هذا الباب.٢٨ - والدكتور خليل ملا خاطر "من المعاصرين" له عمل عظيم في الذب عن مكانة (الصحيحين)، وله بحث قيم في إفادة أحاديث (الصحيحين) القطع وهذا الكتاب عديم النظير لقلع نسج متعصبة الحنفية.

قلت: الحاصل أن أحاديث (الصحيحين) تفيد العلم القطعي بشهادة من ذكرنا وفيهم كبار أعيان الحنفية الماتريدية الديوبندية منهم، والكوثرية، وغيرهم.

بل ثبت بلسان الحافظ ابن حجر، والعلامة الكشميري الديوبندي أن هذه المسألة لا خلاف فيها: فمن أثبت العلم القطعي - أراد النظري، ومن نفى ذلك أراد البديهي ولم ينف النظري.

تنبيه مهم: لقد تبين مما سبق من علو مكانة (الصحيحين) وأن أحاديثهما تفيد القطع، وأنها أصح الصحاح.

إذا تقرر هذا علم أن أحاديث (الصحيحين) مقدمة على غيرها عند التعارض ولا أعلم في هذا خلافًا لأحد إلا لمتأخري الحنفية، فقد قالوا عدم ترجيح أحاديث

(الصحيحين) عند التعارض على غيرها، وذلك لأنهم يعلمون جيدًا أن مذهبهم مخالف لكثير من أحاديث (الصحيحين)، فوضعوا هذا الأصل ليخرجوا بهذا عن هذا المضيق؛ فقالوا: لا ترجيح لأحاديث (الصحيحين) عند التعارض بل - يجوز أن يقدم حديث آخر على حديث (الصحيحين). وأول من وضع هذا الأصل - فيما أعلم- من الحنفية هو الإمام ابن الهمام (٨٦١هـ) ثم تابعه الحنفية، ولا سيما الديوبندية منهم، والكوثرية. قلت: وهذا الأصل الفاسد مبني على أصلهم الآخر أفسد منه، وهو: أن للحنفية أصولًا وقواعد في تصحيح الحديث وتضعيفه، كما أن للمحدثين قواعد، فرب حديث ضعيف عند المحدثين صحيح عند الحنفية، وبالعكس فلا لوم على الحنفية إذا خالفوا بعض الأحاديث. قلت: هذا الذي عرضناه من مكانة أحاديث (الصحيحين)، وأنها مما احتف بالقرائن، وأنها تلقتها الأمة بالقبول، وأنها تفيد العلم القطعي اليقيني - على لسان كبار أئمة الحنفية، وغيرهم - يقطع دابر هذا الأصل الفاسد، ولقد تصدى للرد على هذا الأصل المحدث المباركفوري (١٢٥٣هـ).

قلت: ويكفي لرد مزاعمهم في تقديم حديث خارج (الصحيحين) على أحاديثهما ورد أحاديث (الصحيحين) بذلك دفاعًا عن مذهبهم - ما قاله الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني الملقب بركن الدين (٤١٨):

"أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها (الصحيحان) مقطوع بصحة أصولها، ومتونها ولا يحصل الخلاف فيها بحال، وإن حصل فذاك اختلاف في طرقها، ورواتها". قال: "فمن خالف حكمه خبرًا منها، وليس له تأويل سائغ للخبر نقضنا حكمه، لأن هذه الأخبار تلقتها الأمة بالقبول". قلت: لكثير من متعصبة الحنفية موقف مذموم من (الصحيحين) وفي قلوبهم حزازة منهما يبدو أثرها بين حين وآخر،

وما تخفي صدورهم أكبر؛ ولكن كتابي (الدراسات) و (المكانة) قضاء عليهم.

وللحنفية عدة أصول باطلة فاسدة حماية للمذهب يحتاج إبطالها إلى كتاب مستقل.

وأما النوع الثاني: من المحتف بالقرائن - وهو المسلسل بالأئمة - فقد حكى السهيلي إفادته العلم اليقيني عن بعض الشافعية. وحكاه الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ) عن بعض المحدثين. قلت: وجزم به الحافظ ابن حجر حيث قال: "فإنه يفيد العلم عند سامعه بالاستدلال من جهة جلالة رواته، وأن فيهم من الصفات اللائقة الموجبة للقبول ما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم...".

قلت: وإلى هذا يشير كلام العلامة الكشميري الديوبندي حيث يقول: "فإن واحدًا قد يزن جماعة بل يرجحهم... ؛

ليس على الله بمستنكر... أن يجمع العالم في واحد

وأما النوع الرابع: من المحتف بالقرائن - وهو المتلقى بالقبول - فهذا النوع بمدلوله أعم من الأنواع الثلاثة الأولى فهو يشملها جميعًا سواء كان في (الصحيحين) أو كان مشهورًا، أو كان مسلسلًا بالأئمة، فهو يفيد العلم اليقيني القطعي النظري، وهو مذهب كثير من أهل الكلام من المعتزلة، والماتريدية والأشعرية ومذهب أهل الحديث قاطبة والسلف عامة، وهو مذهب عامة المحققين من كبار أئمة الحنفية، والمالكية والشافعية، والحنابلة، ولم يخالف في ذلك إلا شرذمة قليلة من المتأخرين تبعًا لبعض المتكلمين، فلا عبرة بهم، كما صرح به شيخ الإسلام وغيره.

ولا شك أن أحاديث الصفات لا تخلو من هذا النوع فهي مفيدة للعلم القطعي اليقيني فكيف يصح دعوى الماتريدية وغيرهم من المتكلمين: أنها أخبار آحاد، لا تفيد إلا الظن؟.

وفيما يلي عرض بعض نصوص العلماء إتمامًا للحجة وإيضاحًا للمحجة وقطعا لأعذار الماتريدية وإلقامهم الأحجار.

١ - الإمام عيسى بن أبان (٢٢١هـ) وهو من كبار أئمة الحنفية الأوائل فقد حكي عنه أنه قال:"خبر الواحد إذا عمل عليه أكثر الصحابة وعابوا من لم يعمل به يقطع به".

٢ - أبو هاشم عبدالسلام بن محمد الجبائي الحنفي، إمام الهاشمية من المعتزلة (٣٢١هـ).

٣ - أبو الحسن عبيد الله بن الحسن الكرخي أحد كبار أئمة الحنفية (٣٤٠هـ).

٤ - وقال الإمام أبو بكر بن علي الجصاص إمام الحنفية في وقته (٣٧٠هـ).

عند الكلام حول حديثين في طلاق الأمة، وعدتها:"وقد استعملت الأمة هذين الحديثين في نقصان العدة - وإن كان وروده من طريق الآحاد - فصار في حيز التواتر، لأن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر لما بيناه في مواضع".

٥ - الإمام أبو بكر بن فورك (٤٠٦هـ) من كبار أئمة الأشعرية - فقد حكى عنه إمام الحرمين أنه قال:"الخبر الذي تلقته الأئمة بالقبول محكوم بصحته... وإن تلقوه بالقبول قولًا وقطعًا حكم بصدقه".

٦ - أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأسفراييني الملقب بركن الدين (٤١٨هـ) فقد حكى عنه إمام الحرمين:"أن ما اتفق عليه أئمة الحديث مستفيض وهو قسم آخر بين المتواتر وبين خبر الواحد، وأنه يقيني العلم نظرًا".

٧ - وقال أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري الحنفي المعتزلي (٤٣٦هـ):"فأما خبر الواحد إذا أجمعت الأمة على مقتضاه، وحكمت بصحته، فإنه

يقطع على صحته، لأنها لا تجمع على خطأ".

٨ - وقال الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ):".. وقد يستدل على صحته بأن يكون خبرًا عن أمر اقتضاه نص القرآن، أو السنة المتواترة، أو أجمعت الأمة على تصديقه، أو تلقته بالقبول وعملت بموجبه".

٩ - أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي أحد الأئمة الشافعية (٤٧٦هـ) قال:"... خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول، فيقطع بصدقه سواء عمل الكل به أو عمل البعض، وتأويله البعض، فهذه الأخبار توجب العمل، ويقع العلم بها استدلالًا".

١٠ - الإمام أبو بكر محمد بن أحمد المعروف بشمس الأئمة السرخسي (٤٨٣هـ) أحد أكابر أئمة الحنفية.

١١ - وللإمام أبي المظفر منصور بن محمد السمعاني (٤٨٩هـ) جد صاحب الأنساب: كلام في غاية الأهمية في قبول خبر الواحد في العقيدة، وأن الخبر إذا صح ورواه الثقات وتلقته الأئمة بالقبول فهو يوجب العلم اليقيني وهذا قول عامة أهل الحديث وخلاف ذلك قول أهل البدعة، وقد ذكرنا نص كلامه.

١٢ - وقال الإمام محفوظ بن أحمد الكلوذاني من أئمة الحنابلة في وقته (٥١٠هـ):

"فأما خبر الواحد إذا أجمعت الأمة على حكمه وتلقته بالقبول.. فظاهر كلام أصحابنا: أنه يقع به العلم..".

١٣ - ١٨ وقال شيخ الإسلام (٧٢٨هـ):"... فإن جمهور ما في البخاري ومسلم مما يقطع بأن النبي ﷺ قال: لأن غالبه من هذا النحو؛ ولأنه قد تلقاه أهل العلم بالقبول، والتصديق؛ والأمة لا تجتمع على خطأ؛ فلو كان الحديث كذبًا في نفس الأمر

- والأمة مصدقة له قابلة له - لكانوا قد أجمعوا على تصديق ما هو في نفس الأمر كذب؛ وهذا إجماع على خطأ، وذلك ممتنع".

وقال: "ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقًا - إذا كان في الاعتقاد - أو عملًا - إذا كان في الأحكام - أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة، ومالك والشافعي وأحمد، إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك، ولكن كثيرًا من أهل الكلام، أو أكثرهم يوافقون الفقهاء، وأهل الحديث والسلف على ذلك، وهو قول أكثر الأشعرية، كأبي إسحاق، وابن فورك.

وأما ابن الباقلاني: فهو الذي أنكر ذلك، وتبعه مثل أبي المعالي وأبي حامد وابن عقيل، وابن الجوزي، وابن الخطيب، والآمدي ونحو هؤلاء.

والأول هو الذي ذكره الشيخ أبو حامد، وأبو الطيب، وأبو إسحاق، وأمثاله من الشافعية، وهو الذي ذكره القاضي عبدالوهاب، وأمثاله من المالكية.

وهو الذي ذكره شمس الدين السرخسي، وأمثاله من الحنفية.

وهو الذي ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب، وأبو الحسن بن الزاغروني، وأمثالهم من الحنبلية. إذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجبًا للقطع فالاعتبار في ذلك بإجماع أهل العلم بالحديث كما أن الاعتبار في الإجماع على الأحكام بإجماع أهل العلم بالأمر والنهي والإباحة...".

١٩ - ٢٣ - قلت: قد قبل كلام شيخ الإسلام هذا جماعة من العلماء وأقروه: كالإمام ابن القيم (٧٥١هـ)، والحافظ ابن كثير (٧٧٤هـ)، والإمام عمر بن رسلان البلقيني (٨٠٥هـ). والحافظ ابن حجر (٨٥٢هـ) والسخاوي (٩٠٢هـ) والسيوطي

(٩١١هـ)، والعلامة محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار (٩٧٢هـ) والأمير الصنعاني (١١٨٢هـ)، وجمال الدين القاسمي (١٣٣٢هـ)، وطاهر بن صالح الجزائري (١٣٣٨هـ).والكوثري مجدد الماتريدية وإمامهم في وقته (١٣٧١هـ) ذكر نص كلام شيخ الإسلام، ولكن لشدة عدائه إياه، لم ينسبه إليه، والعلامة محمد إسماعيل السلفي (١٣٨٧هـ)، والشيخ أحمد بن محمد شاكر (١٣٧٧هـ).والدكتور خليل إبراهيم ملا خاطر (أشعري العقيدة)، فقد ألف كتابه العظيم (مكانة الصحيحين) أجاد فيه وأفاد، وذكر كلام شيخ الإسلام ثم قال: "وهذا الذي قاله كلام نفيس، ومهم يعبر عن نظرةٍ بعيدةٍ، وسير لأسانيد وروايات طرق الأحاديث".

٣٣ - وللإمام ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) بحث قيم في الأخذ بأخبار الآحاد في العقيدة، وأن الخبر المتلقى بالقبول من قسم المتواتر، وأنه لا نزاع فيه عند السلف.

٣٤ - الشيخ أبو غدة الكوثري، فقد نقل عن الإمام الشافعي، والسخاوي: أن الحديث الضعيف إذا تلقته الأمة بالقبول ينزل منزلة المتواتر في أنه ينسخ به المقطوع.

قلت: إذا كان الحديث الضعيف يرتفع إلى منزلة المتواتر بمجرد التلقي فما ظنك بأحاديث الصفات المتواترة، والمشهورة والمتفق عليها، المتلقاة بالقبول، المحتفة بالقرائن؟ وفي هذا كله عبرة للماتريدية أيما عبرة.

خاتمة هذا الوجه:

٣٥ - لما كان الكوثري يعدّ إمامًا للماتريدية؛ بل مجددًا لهم في وقته، ولاسيما للكوثرية منهم، والديوبندية أردت أن أختم هذا الوجه بنصوص الكوثري التي اعترف فيها بالحق لما رأى وسمع أن أعداء الإسلام احتجوا بقاعدة المتكلمين - من أن خبر الواحد ظني لا يثبت به العقيدة- على إنكار نزول عيسى عليه السلام.

فتصدى لهم الكوثري، وألف في الرد عليهم كتابًا بعنوان (نظرة عابرة) أجاد فيه وأفاد، ورد على تلك القاعدة الفاسدة للمتكلمين من أن أخبار الآحاد لا تفيد اليقين، ولا تثبت بها العقيدة - ولكن هذا الكتاب كله حجة عليه، وعلى الماتريدية في باب الصفات وهذا تناقض.

وهذه بعض نصوص الكوثري: (من قال: "إن خبر الآحاد لا يفيد العلم" يريد خبر الآحاد من حيث هو بالنظر إلى رأي جماعة، وإلا فخبر الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول، يقطع بصدقه، كما نص على ذلك أبو المظفر السمعاني في (القواطع)؛

وقد حكى السخاوي في (فتح المغيث) عن جماعة من المحققين إفادة خبر الآحاد العلم عند احتفافه بالقرآن، بل قال جماعة: إن ما اتفق عليه البخاري ومسلم يفيد - في غير مواضع النقد منه - العلم؛ لاحتفافه بالقرائن، ومنهم الغزالي).وقال: "وأين اجتماع نصوص العلماء مع قول أمثال أبي حامد الأسفراييني، وأبي إسحاق الأسفراييني، والقاضي أبي الطيب، وابي إسحاق الشيرازي، وشمس الأئمة السرخسي، والقاضي عبدالوهاب، ورواية ابن خويز منداد عن مالك، وقول أبي يعلى وأبي الخطاب، وابن الزاغوني، وابن فورك، وغيرهم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، وفي الخبر المحتف بالقرائن".وقال: (بل جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقًا له، أو عملًا به أنه يوجب العلم كما تجد تفصيل ذلك في (توجيه النظر) في ص: ١٣٤".

قلت: كلام الكوثري هذا حق لا ريب فيه غير أنه لم يقتصر على مسألة "نزول عيسى عليه السلام" فقط، بل هو شامل لجميع الأحاديث الواردة في جميع الأبواب، ومنها باب صفات الله تعالى، فكلام الكوثري هذا حجة عليه خاصة، وعلى الماتريدية عامة كما هو حجة على منكري نزول عيسى عليه السلام، وغيرهم من الملحدين في أسماء الله

وصفاته.

وقال الكوثري: "ونحن نسمع من فلتات ألسنة دعاة هذه النعرة بين حين، وآخر تهوين أمر أخبار الآحاد الصحيحة من السنة..،..، فبتهوين أمر أخبار الآحاد يتخلصون من كتب السنة، من صحاح، وسنن وجوامع ومصنفات، ومسانيد، وتفاسير بالرواية، وغيرها... ؛فهل يسلك مثل هذه السبيل من سبل الشيطان غير صنائع أعداء الإسلام؟ على أن أخبار الآحاد الصحيحة قد يحصل بتعدد طرقها تواتر معنوي؛ بل قد يحصل العلم بخبر الآحاد عند احتفافه بالقرائن؛ بل يوجد بين أهل العلم من يرى أن أحاديث الصحيحين - غير المنتقدة - من تلك الأحاديث المحتفة بالقرائن".

قلت: أول من استخف بالأحاديث النبوية واستهان بأمرها هم هؤلاء المتكلمون - أئمة الكوثري وهو منهم - في باب الصفات - فهم قدموا عليها عقولهم الفاسدة وردوها أو حرفوها وعلى كل حالٍ كلام الكوثري هذا حجة عليه وعلى الماتريدية في باب الصفات وهذا تناقض واضح فاضح.

الحاصل: أن أحاديث الصفات لو سلمنا أنها أخبار آحادٍ لكنها محتفة بالقرائن مفيدةٌ للعلم القطعي بشهادة أئمة الإسلام، وكبار المتكلمين من المعتزلة والماتريدية والأشعرية، أولهم النظام، وآخرهم الكوثري.

ولكن الكوثري مع تناقضه الفاضح... شهد على نفسه ببيانه الواضح

فكان كعنز السوء قامت بظلفها... إلى مدية تحت التراب تثيرها

الوجه السادس:

لو سلمنا أن أحاديث الصفات أخبار آحاد مجردة، وسلمنا أيضًا أنها غير محتفة بالقرائن، وسلمنا أيضًا أنها لا تفيد اليقين ولا تفيد إلا العمل فقط، لكن لا نسلم أن

لفظ "العمل" مقصور بعمل الجوارح فقط. بل المراد من "العمل" أعم من "عمل الجوارح" فيشمل "عمل القلب"، فيصح الاحتجاج بخبر الواحد في باب الاعتقاد؛ لأنه من "عمل القلب"، وهذا كله بشهادة كبار الماتريدية واعترافهم بما فيهم الكوثري.

فكيف يصح إبعاد أخبار الآحاد عن حيز الاحتجاج بها في باب العقيدة؟.

وكيف يصح زعمهم أنها ظنية لا تثبت بها العقيدة؟.

هذا كله على فرض تسليم أنها ظنية كفرض المحال، مع أنها متواترة، ومشهورة، ومحتفة بالقرائن، ومتفق عليها، متلقاة بالقبول، مفيدة للعلم القطعي يصح الاحتجاج بها في الاعتقاد والأحكام جميعًا بإجماع السلف، ونصوص كبار المتكلمين من المعتزلة، والماتريدية والأشعرية كما سبق، فهي أحد مصدري تلقي العقيدة في دين الإسلام.

وإليك بعض نصوص الماتريدية في أن "العمل" أعم من "عمل الجوارح" فيشمل "عمل القلب" فيصح الاحتجاج بخبر الواحد في باب الاعتقاد؛ لأنه من عمل القلب؛ فأقول وبالله التوفيق:

لقد تصدى الكوثري للرد على مزاعم منكري نزول عيسى عليه السلام الذين تمسكوا بقاعدة فاسدة باطلة وضعها المتكلمون من أن أخبار الآحاد ظنية لا تثبت بها العقيدة؛ فقالوا: "إن أحاديث نزول عيسى عليه السلام أخبار آحاد ظنية لا تثبت بها العقيدة، ولا تصلح إلا للأحكام العملية". إلزامًا للمتكلمين واحتجاجًا عليهم.

فرد عليهم الكوثري ردودًا عدة:

منها أن المراد من العمل في كلام المتكلمين: "أن أخبار الآحاد لا تصلح إلا للعمل" أعم من "عمل الجوارح" فيشمل "عمل القلب" وهو الاعتقاد.

فيقول الكوثري: (قال علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري في شرح أصول فخر الإسلام البزدوي: "اعتقاد القلب فضل على العلم، لأن العلم قد يكون بدون عقد القلب، كعلم أهل الكتاب بحقيقة النبي ﷺ، مع عدم اعتقادهم حقيقة..، والعقد قد يكون بدون العلم أيضًا كاعتقاد المقلد، وإذا كان كذلك جاز أن يكون خبر الواحد موجبًا للاعتقاد الذي هو عمل القلب، وإن لم يكن موجبًا للعلم.

قال أبو اليسر: "الأخبار الواردة في أحكام الآخرة من باب العمل فإن العمل نوعان: عمل الجوارح، واعتقاد القلب، فالعمل بالجوارح إن تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقادًا".

وذلك عند شرحه لقول فخر الإسلام "وفيه ضرب من العمل أيضًا، وهو عقد القلب عليه، إذ العقد فضل عليه".فظهر أن خبر الآحاد الصحيح قد يفيد اعتقادًا جازمًا في أناس، ولا يفيد البرهان العلمي اعتقادًا في آخرين، فواحد يعتقد اعتقادًا جازمًا بنزول عيسى عليه السلام بمجرد أن سمع حديثًا واحدًا في ذلك من صحيح البخاري مثلًا، وآخر لا يعتقد ذلك ولو أسمعته سبعين حديثًا، وثلاثين أثرًا من الصحاح والسنن والمسانيد والجوامع وسائر المدونات في الحديث مما يحصل التواتر بأقل منها بكثير، فالناجي هو ذاك الواحد دون الآخر).

ويقول الكوثري أيضًا: (والواقع أن من قال: "إن خبر الواحد يفيد العمل فقط". يريد بالعمل ما يشمل عمل الجوارح، وعمل القلب - وهو الاعتقاد، كما نص على ذلك البزدوي نفسه حيث قال في آخر مبحث الآحاد: "فأما الآحاد في أحكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور، ومن ذلك ما هو دون ذلك، لكنه يوجب ضربًا من العلم على ما قلنا، وفيه ضرب من العمل أيضًا، وهو عقد القلب...، فصح الابتلاء بالعقد كما صح الابتلاء بالعمل بالبدن".

وبذلك يعلم وجه تدوين أخبار الآحاد في كتب الحديث في المغيبات، وأمور الآخرة... ؛فالآن قد ظهر من يفهم معنى العقيدة، ومن لا يفهمه حقًا، ومن تزبب قبل أن يتحصرم يلقى ما يلقاه من تزعم قبل أن يتعلم..).

وقال الكوثري أيضًا: (والاعتقاد عمل قلبي يؤخذ من خبر الآحاد، كما سبق من فخر الإسلام، فيكون إنكار أخذ الاعتقاد من خبر الآحاد إنكارًا للدليل العقلي المفيد للعلم الموجب للعمل بخبر الآحاد أعم من أن يكون عمل الجوارح، وعمل القلب - وهو الاعتقاد -.. ؛فيعلم أن حفاظ الأمة ما كانوا عابثين في تدوينهم لأخبار الآخرة، والأمور الغيبية في كتبهم، ولا كان الأئمة لاعبين في تدوينهم السمعيات في كتب العقائد).

قلت: نعمد إلى حجة الماتريدية والكوثري هذه - التي احتجوا بها على منكري نزول عيسى عليه السلام - فنقلبها حجة على الكوثري خاصة والماتريدية عامة، فنقول: لو سلمنا أن أحاديث الصفات أخبار آحاد مجردة، ظنية، لا تفيد إلا العمل، لكن نقول: إن العمل نوعان: عمل الأركان، وعمل الجنان؛ فهي تفيد عمل الجنان، وهو الاعتقاد، فصح أخذ العقيدة من أخبار الآحاد؛ وخبر الآحاد الصحيح قد يفيد اعتقادًا جازمًا لأناس بقوا على فطرتهم السليمة؛ فإن أحدهم إذا سمع حديثًا واحدًا من صحيح البخاري في صفات الله تعالى اعتقده اعتقادًا جازمًا.

أما الذين زاغت قلوبهم، وفسدت فطرهم، وعقولهم بالفلسفة والكلام فإن أحدهم لو أسمعته سبعين حديثًا، وثلاثين أثرًا من الصحاح، والسنن لا يحصل لهم شيء من العلم بل ربما يردها أو يحرفها.

فالآن قد ظهر من يفهم معنى العقيدة فهمًا صحيحًا، ومن تزبب قبل أن يتحصرم يلقى ما يلقاه من تزعم قبل أن يتعلم كما تبين أن أئمة السنة وحافظ الأمة ما كانوا

عابثين ولا لاعبين في تدوينهم لأحاديث الصفات وغيرها في كتب العقائد، ولله الحمد والمنة،، على أن هدانا إلى السنة،، وله الشكر على أن قتل الكوثري سلاح لسانه، وسيف بيانه وسكين بنانه،، ورده بغيظه برد كيده في نحره،، وهتك مكره وأمره بعجره وبجره،، فهو متناقص مفضوح صريح قتيل ذليل،، بقاله هذا وقيله الآتي عما قليل،،

أرادوا بنا كيدًا فكيدوا بكيدهم... وزلوا فضلوا لم يجدوا مواليا.

(باب الرد على تفويض الماتريدية للصفات)

التفويض في باب صفات الله تعالى عند السلف هو التفويض في الكيف فقط، دون المعنى، فالسلف كانوا يعرفون معاني الصفات ويفوضون علم كيفيتها إلى الله تعالى؛ فيكون الكيف هو المجهول عندهم لا المعنى فكانوا مثبتين للصفات لا مفوضين لها، وهذا هو التفويض الحق الذي ندين الله تعالى به، ونصوص السلف في ذلك متواترة، منها المقالة الرَّبَعِيَّةُ، والمالكية التي سارت كالمثل السائر: "الاستواء معلوم والكيف مجهول".

أما التفويض في صفات الله تعالى عند الماتريدية هو التفويض في معانيها وكيفيتها وجهلهما جميعا، ونفي ما تدل عليه نصوصها، وتلاوتها دون فهم معانيها، وجعلها متشابهات كالحروف المقطعة، وتقويلهم السلف إياه، فهم معطلة جاهلة مجهلة وفيما يلي بعض نصوص الماتريدية.

١ - قال الإمام أبو منصور الماتريدي:".. مع ما كان الله يمتحن بالوقوف في أشياء كما جاء من نعوت الوعد والوعيد، وما جاء من الحروف المقطعة وغير ذلك مما يؤمن المرء أن يكون ذا مما المحنة فيه الوقف لا القطع".وقال: "يجب نفي التشبيه عنه والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء".

٢ - وقال أبو المعين النسفي: "وما تعلق به الخصوم من الآيات المتشابهة محتملة لوجوه كثيرة غير ممكنة الحمل على ظواهرها على ما قررنا.

فإما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلاتها على ما هو اختيار كثير من كبراء الأمة، وعلماء الملة. وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد ولا تناقض الآية المحكمة، وكتب العلماء والتفسير، والكلام مملوءة من تأويلاتها، وكتابنا هذا لا يسع لبيان ذلك".٣ - وقال:"... فإذا ظهرت صحة ما ادعينا من تعذر حمل الآيات على الظواهر، ووجوب الصرف إلى ما يصح من التأويلات، ثم بعد ذلك اختلف مشائخنا رحمهم الله، منهم من قال في هذه الآيات: إنها متشابهة يعتقد فيها أن لا وجه لإجرائها على ظواهرها، ونؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها ونعتقد أن ما أراد الله بها حق..".

٤ - قال نور الدين الصابوني وحافظ الدين النسفي واللفظ الأول:

"لأهل السنة فيها - أي في نصوص الصفات - طريقان:

أحدهما:

قبولها: وتصديقها، وتفويض تأويلها إلى الله مع تنزيهه عما يوجب التشبيه، وهو طريق سلفنا الصالح.

والثاني: قبولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله تعالى موافقًا لاستعمال أهل اللسان من غير قطع بكونه مراد الله تعالى".٥ - وقال التفتازاني بعد ما ذكر عدة آيات الصفات: "والجواب أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بأنها ليست على ظاهرها، ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريًا على الطريق الأسلم... أو تؤول تأويلات مناسبة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفاسير وشرح الأحاديث سلوكًا للطريق الأحكم".٦ - وقال

الإمام ابن الهمام: "إنها من المتشابهات، وحكم المتشابه القطاع رجاء المراد منه في هذه الدار".٧ - وقال الشيخ قاسم بن قطلوبغا: "وقال سلفنا في جملة المتشابه: نؤمن به، ونفوض تأويله إلى الله مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط أن لا يذكر إلا ما في القرآن والحديث، فلا نقول: الاستواء صفة،... أجمع السلف على أن لا يزيدوا على تلاوة الآية...، ولا يبدلوا لفظة: "على" بلفظة: "فوق" ونحو ذلك".٨ - وقال الملا علي القاري: "ومذهب الخلف جواز تأويل الاستواء بالاستيلاء ومختار السلف عدم التأويل، بل اعتقاد التنزيل مع وصف التنزيه له سبحانه عما يوجب التشبيه، وتفويض الأمر إلى الله، وعلمه في المراد به كما قال الإمام مالك..، واختاره إمامنا الأعظم، وكذا كل ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات...".٩ - وقال: "فالتفويض إلى الله، والاعتقاد بحقيقة مراد الله من غير أن يعرف مراده من كمال العبودية في العبد فلذا اختاره السلف".١٠ - وقال المرعشي: "والأولى اتباع السلف في الإيمان بهذه الأشياء ورد علمها إلى الله تعالى... وحاصل الرد إليه تعالى التوقف عن الحكم بأنها صفات زائدة على الذات غير الصفات المذكورة، أو مؤولة بما ذكروه".١١ - وذكر الكوثري:".. ولا كيف ولا معنى".١٢ - قال: "مراد من يقول من أهل السنة بإجراء أخبار الصفات على ظاهرها - حيث يرد إجراء اللفظ المستفيض عن النبي ﷺ في صفات الله على اللسان كما ورد مع التفويض أو التأويل - على ما سبق".١٣ - وذكر:".. تفسيره قراءته بلا كيف ولا معنى".١٤ - الحاصل: أن معنى التفويض عند الماتريدية تفويض معاني الصفات ونصوصها وتفويض كيفيتها جميعًا إلى الله تعالى، وعدم العلم بالمعنى والكيف وعدم إثبات ما تدل عليه نصوص الصفات فهم معطّلة مجهّلة للسلف، جاهلة ولذلك يجعلون نصوص الصفات من قبيل المتشابهات.مع أنه أجاد وأفاد في بيان مذهب السلف، وحقق أن

مذهبهم هو الإثبات لا التفويض، وصرح بأن التفويض بمثابة انسحاب من المشكلة أساسًا، فلا يقول بإثبات ولا بنفي، وأن التفويض أن تقول: أفوض علم ذلك إلى الله.

لقد سبق.... أن بينا الفرق بين التفويض السلفي الحق وبين التفويض الكلامي الخلفي الباطل المتقول على السلف.

ولما كان نسبة هذا التفويض الباطل إلى السلف بالغ التقول اقتضى ذلك أن نذكر وجوهًا تتضمن براهين قاطعة وحججًا ساطعة على إبطال ذلك التفويض وبطلان نسبته إلى السلف الصالح، فأقول وبالله التوفيق:

الوجه الأول:

أن القول بهذا التفويض المطلق - التفويض في المعنى والكيف جميعًا - يستلزم الجهل بالله تعالى، وصفاته العلا.

كما يستلزم الجهل بمذهب السلف، والتقول عليهم.

ويستلزم أيضًا تجهيل السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة هذا الدين - بالله تعالى وصفاته الكمالية كما يستلزم استبلادهم، وأنهم كانوا يتلون كتاب الله ويقرؤون أحاديث رسول الله ﷺ ولا يفهمون معاني ذلك.

ويستلزم تفضيل الخلف أهل الكلام والبدع على خيار هذه الأمة بحجة أن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم، وغيرها من اللوازم الفاسدة.

وكل من هذه اللوازم في غاية الفساد والبطلان فالملزوم مثلها وفيها يلي نصوص بعض الأئمة لبيان فساد القول بالتفويض ونسبته إلى السلف:

١ - قال شيخ الإسلام: "ولا يجوز أن يكون الخالفون أعلم من السالفين - كما يقول بعض الأغبياء ممن لا يعرف قدر السلف، بل ولا عرف الله، ورسوله، والمؤمنين به حقيقة المعرفة: من أن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم

وأحكم...

فإن هؤلاء المبتدعين الذين يفضلون طريقة الخلف من المتفلسفة ومن حذا حذوهم - على طريقة السلف- إنما أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن؛ إنما أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن؛ والحديث من غير فقه لذلك بمنزلة الأميين...، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات، وغرائب اللغات.

فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالات التي مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهر، وقد كذبوا على طريقة السلف، وضلوا في تصويب طريقة الخلف، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف.

وسبب ذلك اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص، بالشبهات الفاسدة التي شاركوا فيها إخوانهم من الكافرين.

فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر، وكان لابد للنصوص من معنى - بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ، وتفويض المعنى - وهي التي يسمونها طريقة السلف - أو بين صرف اللفظ إلى معان بنوع من التكلف - وهي التي يسمونها طريقة الخلف.

فصار هذا الباطل مركبًا من فساد العقل والكفر بالسمع، فإن النفي إنما اعتمدوا فيه على أمور عقلية ظنوها بينات، وهي شبهات. والسمع حرفوا فيه الكلام عن مواضعه.

فلما انبنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكفريتين الكاذبتين - كانت النتيجة استجهال السابقين الأولين، واستبلادهم، واعتقاد أنهم كانوا قومًا أميين بمنزلة

الصالحين من العامة، لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي.

وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في هذا كله.

ثم هذا القول إذا تدبره الإنسان وجده في غاية الجهالة، بل في غاية الضلالة.

كيف يكون هؤلاء المتأخرون - لاسيما والإشارة بالخلف إلى ضرب المتكلمين الذين كثر في باب الدين اضطرابهم وغلظ من معرفة الله حجابهم".

ثم ذلك أمثلةً لحيرتهم وشكوكهم واضطرابهم وندامتهم على لسانهم ثم قال:

"كيف يكون هؤلاء المحجوبون المفصولون المسبوقون الحيارى المتهوكون - أعلم بالله وأسمائه وصفاته؟؟ وأحكم في باب ذاته وآياته من السابقين الأولين من المهاجرين، والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان من ورثة الأنبياء، وخلفاء الرسل، وأعلام الهدى، ومصابيح الدجى.

الذين بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا.

الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر أتباع الأنبياء، فضلًا عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم.

وأحاطوا من حقائق المعارف وبواطن الحقائق بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها لاستحيى من يطلب المقابلة.

ثم كيف يكون خير قرون الأمة أنقص في العلم والحكمة - لاسيما العلم بالله وأحكام أسمائه وآياته - من هؤلاء الأصاغر بالنسبة إليهم؟؟.أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة، وأتباع الهند، واليونان وورثة المجوس، والمشركين، وضلال اليهود، والنصارى، والصابئين وأشكالهم وأشباههم - أعلم بالله من ورثة الأنبياء وأهل القرآن والإيمان؟؟!!".

٢ - وقال شيخ الإسلام أيضًا: "فإن معرفة مراد الرسول، ومراد الصحابة هو أصل العلم، وينبوع الهدى.

وإلا فكثير ممن يذكر مذهب السلف، ويحكيه لايكون له خبرة بشيء من هذا الباب.

كما يظنون أن مذهب السلف في آيات الصفا، وأحاديثها أنه لا يفهم أحد معانيها، لا الرسول، ولا غيره... ؛فيجعلون مضمون مذهب السلف أن الرسول بلغ قرآنًا لا يفهم معناه. بل تكلم بأحاديث الصفات وهو لا يفهم معناها. وأن جبريل كذلك، وأن الصحابة والتابعين كذلك، وهذا ضلال عظيم، وهو أحد أنواع الضلال، ظن أهل التخييل، وظن أهل التحريف، والتبديل، وظن أهل التجهيل".

٣ - وقال: أما المنحرفون عن طريقهم - (أي السلف) - فهم ثلاث طوائف: أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل".

ثم فصل القول في الرد على أهل التخييل والتأويل ثم قال:"وأما الصنف الثالث - وهم أهل التجهيل فهم كثير من المنتسبين إلى السنة وأتباع السلف، يقولون: إن الرسول ﷺ لم يعرف معاني ما أنزل الله إليه من آيات الصفات ولا جبريل يعرف معاني الآيات، ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك، كذلك قولهم من أحاديث الصفات: إن معناها لا يعلمه إلا الله. مع أن الرسول تكلم بها ابتداء، فعلى قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه".٤ - وقال أيضًا: "والمقصود هنا التنبيه على أصول المقالات الفاسدة التي أوجبت الضلالة في باب العلم والإيمان بما جاء به الرسول ﷺ، وأن من جعل الرسول غير عالم بمعنى القرآن الذي نزل إليه، ولا جبريل - جعله غير عالم بالسمعيات، ولم يجعل القرآن هدى، ولا بيانًا للناس ثم هؤلاء ينكرون العقليات في هذا الباب بالكلية، فلا يجعلون عند الرسول، وأمته في باب

معرفة الله ﷻ لا علومًا عقلية ولا سمعية، وهم شاركوا الملاحدة في هذه من وجوه متعددة، وهم مخطئون فيما نسبوا إلى الرسول ﷺ، وإلى السلف من الجهل، كما أخطأ في ذلك أهل التحريف، والتأويلات الفاسدة وسائر أصناف الملاحدة.

٥ - وقال الإمام ابن القيم: "والصنف الثالث: أصحاب التجهيل: الذين قالوا: نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها، ولا ندري ما أراد الله ورسوله، منها، ولكن نقرؤها ألفاظًا لا معاني لها، ونعلم أن لها تأويلًا لا يعلمه إلا الله، وهي عندنا بمنزلة كهيعص [مريم:١] وحم عسق [الشورى: ١ - ٢].

وظن هؤلاء أن هذه طريقة السلف، وأنهم لم يكونوا يعرفون حقائق الأسماء والصفات..

وبنوا هذا المذهب على أصلين:

أحدهما: أن هذه النصوص من المتشابه.

والثاني: أن للمتشابه تأويلًا لا يعلمه إلا الله.

فنتج من هذين الأصلين استجهال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وسائر الصحابة، والتابعين لهم بإحسان... ؛

ولازم قولهم أن الرسول كان يتكلم بذلك، ولا يعلم معناه.

ثم تناقضوا أقبح التناقض فقالوا: تجرى على ظواهرها، وتأويلها مما يخالف الظواهر باطل، ومع ذلك فلها تأويل لا يعلمها إلا الله... ؛

وهؤلاء غلطوا في المتشابه، وفي جعل هذه النصوص من المتشابه، وفي كون المتشابه لا يعلم معناه إلا الله.

فأخطأوا في المقدمات الثلاث، واضطرهم إلى هذا التخلص من تأويلات المبطلين، وتحريفات المعطلين، وسدوا على نفوسهم الباب، وقالوا: لا نرضى

بالخطأ، ولا وصول لنا إلى الصواب.

فهؤلاء تركوا التدبر المأمور به والتذكر، والعقل لمعاني النصوص الذي هو أساس الإيمان، وعمود اليقين. وأعرضوا عنه بقلوبهم، وتعبدوا بالألفاظ المجردة التي أنزلت في ذلك، وظنوا أنها أنزلت للتلاوة، والتعبد بها دون تعقل معانيها وتدبرها، والتفكر فيها.٦ - وللإمام ابن القيم كلام مهم آخر غالبه سبق في كلام شيخ الإسلام.

٧ - وقال الإمام ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢) هـ:"فإن لازم هذا أن يكون الله أنزل على رسوله كلامًا لا يعلم معناه، جميع الأمة، ولا الرسول، ويكون الراسخون في العلم لاحظ لهم في معرفة معناه سوى قولهم: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران:٧] وهذا القدر يقوله غير الراسخ في العلم من المؤمنين والراسخون في العلم يجب امتيازهم عن عوام المؤمنين في ذلك".

٨ - وقال الحافظ ابن حجر عن بعض أهل العلم:

(قول من قال: "طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم" ليس بمستقيم، لأنه ظن أن طريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات. فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف، والدعوى في طريقة الخلف، وليس الأمر كما ظن، بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى، وفي غاية التعظيم له، والخضوع لأمره، والتسليم لمراده، وليس من سلك طريق الخلف واثقًا بأن الذي يتأوله هو المراد، ولا يمنعه القطع بصحة تأويله).

٩ - وقال ابن عربي المعروف عند أهل الخرافة بالشيخ الأكبر، وخاتم الأولياء (٦٣٨هـ) وهو في الحقيقة "الشيخ الأكفر" والكذوب قد يصدق:

"وقسم آخر: قال: نؤمن بهذا اللفظ كما جاء من غير أن نعقل له معنى حتى نكون

في هذا الإيمان به في حكم من لم يسمع، ونبقى على ما أعطانا دليل العقل من إحالة مفهوم هذا الظاهر من هذا القول.

فهذا القسم متحكم أيضًا بحسن عبارة، وأنه رد على الله بحسن عبارة، فإنهم جعلوا نفوسهم في حكم نفوس لم تسمع ذلك الخطاب.

وقسم آخر: قالوا: نؤمن بهذا اللفظ على حد علم الله فيه، وعلم رسوله ﷺ.

فهؤلاء قد قالوا: إن الله خاطبنا عبثًا، لأنه خاطبنا بما لا نفهم، والله يقول: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ [إبراهيم: ٤].وقد جاء بهذا، فقد أبان كما قال الله، لكن أبى هؤلاء أن يكون ذلك بيانًا". ١٠ - قلت: نقله الشعراني، وأقره وهو خرافي فلا يصدق.

وفي كلام هذين الرجلين عبرة للمتكلمة المتصوفة.١١ - وصرح العلامة المقبلي أن السلف لم يكونوا مفوضة، والتفويض جهل بالمعنى. وهو أخو التأويل فالمفوض متأول لا مسلِّم.

١٢ - ١٣ - وقال العلامة المحمود الألوسي مفتي الحنفية ببغداد (١٢٧٠هـ) وابنه السيد نعمان الألوسي (١٣١٧هـ):

"قيل: إن السلف بعد نفي ما يتوهم من التشبيه يقولون: لا ندري ما معنى ذلك؟ والله أعلم بمراده. واعترض بأن الآيات والأخبار المشتملة على ذلك كثيرة جدًا ويبعد غاية البعد أن يخاطب الله تعالى، ورسوله ﷺ العباد فيما يرجع إلى الاعتقاد بما لا يدرى معناه...".

الحاصل: أن القول بالتفويض المطلق - أي تفويض المعنى، والكيف جميعًا - قول في غاية الفساد والبطلان، وموقف بالغ الضلال والبهتان لاستلزامه ما يلي:

١ - الجهل بالله تعالى وبأسمائه الحسنى، وصفاته العلا.

٢ - ٣ الجهل بمذهب السلف، والتقول الفاحش عليهم.

٤ - تجهيل السلف من الصحابة والتابعين، بل تجهيل رسول الله ﷺ.

٥ - استبلاد السلف وأنهم كانوا يقرؤون نصوص الصفات بدون فهم معناها.

٦ - تفضيل الخلف الحيارى المتهوكين على السلف الذين هم أعلم الناس بصفات ربهم بعد الأنبياء عليهم السلام.

٧ - ٨ - أن القرآن لم يكن هدى وشفاء وبيانًا، وأن الله خاطب الناس بكلام لا يفهمون معناه، إلا غير ذلك من اللوازم الفاسدة.

الوجه الثاني:

أن القرآن لا يمكن أن يوصف بكونه هدى وشفاء ونورًا إلا إذا كان مفهوم المراد ويكون في غاية من الوضوح والبيان.

ولذلك وصف الله تعالى كتابه بأنه مبين.

ووصفه بأنه بيان، وأنه تبينا، ووصف آياته بأنها بينات، ووصفها بأنها مبينات، ووصف كتابه بأنه على لسان عربي مبين.

وقال تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ [إبراهيم:٤].

وقال: بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ [النحل:٤٤]

وأمر عباده بالتدبر في القرآن وآياته.

فكيف يعقل بعد هذا أن آيات الصفات مع تلك الكثرة الكاثرة والأهمية لا يعلم المراد منها، ولا يعرف معانيها، وأن السلف كانوا يتلونها بدون معرفة المراد؟.

الحاصل: أن الذي يدعي التفويض في المعنى، ويتقوله على السلف - فهو في الحقيقة مع جهله وتجهيله للسلف لم يجعل القرآن بيانًا،، ولا هدى وفرقانا،،

كما صرح به شيخ الإسلام،، وأشار إليه ابن القيم الإمام،،

الوجه الثالث:

أن نقول: مما لا ريب فيه أن السلف تعرضوا لتفسير نصوص الصفات فتفسيرهم لها فرع معرفتهم لمعانيها، لأن تفسير الشيء فرع العلم به فإذا لا يعرف الإنسان شيئًا ما كيف يفسره؟! لأن الحكم على الشيء فرع لتصوره.

فتفسير السلف لنصوص الصفات يبطل التفويض كما يبطل تقوله عليهم وأنهم براء من هذا التفويض الباطل المنقول.

والذي لم يتعرضوا لتفسيره هو كيفية الصفات، أما معانيها فقد فسروها ووضحوا المراد منها، وفيما يلي بعض نصوص السلف:١ - هذا مجاهد - وهو إمام التفسير بعد الصحابة - قال: في تفسير "استوى": (على العرش).٢ - وهذا أبو العالية. قال: في تفسير اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء [البقرة:٢٩] (ارتفع).٣ - وهكذا فسر الربيع بن أنس قوله تعالى: ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء [البقرة:٢٩].٤ - وقال أبو عبيدة معمر بن المثني (٢١٠هـ) في قوله تعالى: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ [يونس:٣]: ظهر على العرش وعلا عليه".٥ - والإمام البخاري استدل بقول مجاهد، وأبي العالية في تفسير لفظ "استوى" على أن المراد: علا وارتفع.٦ - وبهذا فسره ابن قتيبة أديب أهل السنة (٢٧٦هـ).٧ - وقال ابن جرير إمام مفسري أهل السنة: "وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: "ثم استوى إلى السماء فسواهن" علا عليهن وارتفع..".٨ - ومشى على هذا حافظ المغرب ابن عبدالبر (٤٦٣هـ).٩ - وقال البغوي (٥١٦هـ) "قال ابن عباس، وأكثر مفسري السلف: أي ارتفع إلى السماء..".

١٠ - قال شيخ الإسلام:"ويبين ذلك أن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال: هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال

قط أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآنِ آياتٍ لا يعلم معناها رسول الله ﷺ، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك من بعض الناس، وهذا لا ريب فيه".

١١ - وقال: "وأيضًا فالسلف من الصحابة والتابعين، وسائر الأمة قد تكلموا في جميع النصوص - آيات الصفات، وغيرها- وفسروها بما يوافق دلالتها ورووا عن النبي ﷺ أحاديث كثيرةً توافق القرآن والحديث، وأئمة الصحابة في هذا أعظم من غيرهم، مثل عبدالله ابن مسعود - الذي كان يقول: "لو أَعْلَمُ أَعْلَمَ بكتاب الله مني تبلغه آباط الإبل أتيته" - وعبدالله بن عباس- الذي دعا له النبي ﷺ، وهو حبر الأمة، وترجمان القرآن-.

كانا هما وأصحابهما من أعظم الصحابة والتابعين إثباتًا للصفات، ورواية لها عن النبي ﷺ.

ومن له خبرة بالحديث والتفسير يعرف هذا.

وما في التابعين أجل من أصحاب هذين السيدين... ؛

ولو كان معنى هذه الآيات منفيًا، ومسكوتًا عنه لم يكن ربانيو الصحابة أهل العلم بالكتاب والسنة أكثر كلامًا فيه،

ثم إن الصحابة نقلوا عن النبي ﷺ: أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة.

ولم يذكر أحد منهم أنه امتنع من تفسير آية.

قال أبو عبدالرحمن السلمي: "حدثنا الذين كانوا يقرؤننا - عثمان ابن عفان، وعبدالله بن مسعود وغيرهما - أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل".

وكذلك الأئمة كانوا إذا سئلوا شيئًا من ذلك لم ينفوا معناه، بل يثبتون المعنى

وينفون الكيف".

ثم ذكر مقالة الإمامين ربيعة ومالك، المعروف وشرحها شرحًا وافيًا ثم قال:"ثم السلف متفقون على تفسيره بما هو مذهب أهل السنة، قال بعضهم: "ارتفع على العرش: علا على العرش"، وقال بعضهم عبارات أخرى، وهذه ثابتة عن السلف، قد ذكر البخاري في "صحيحه" في آخر كتاب الرد على الجهمية".

١٢ - ١٤ وقال العلامة محمود الآلوسي مفتي الحنفية ببغداد (١٢٧٠هـ) وابنه نعمان الآلوسي (١٣١٧هـ): وحفيده شكري:"... وأيضًا قد ورد في الأخبار ما يدل على فهم المخاطب المنى...،... وقد صح عن بعض السلف أنهم فسروا ففي صحيح البخاري: قال مجاهد: "استوى على العرش" "علا على العرش"، وقال أبو العالية: "استوى على العرش" "ارتفع".

قلت: الحاصل: أن السلف كانوا يعرفون معاني صفات الله تعالى والمراد من نصوصها، ولذلك فسروها كتفسيرهم لبقية النصوص غير أنهم كانوا يفوضون علم كيفيتها إلى الله تعالى.

وهذا دليل قاطع على إبطال التفويض المتقول على السلف، وأنهم لم يكونوا مفوضة، بل كانوا مثبتين للصفات بلا تكييف ولا تمثيل ومنزهين لله تعالى عن كل عيب ونقص بلا تحريف ولا تعطيل. ويزيده إيضاحًا وتحقيقًا ما في الوجه الآتي.

الوجه الرابع:

أن السلف كانوا يميزون بين صفة وصفة وكانوا يصرحون بأن هذه الصفة غير تلك الصفة، وليست عينها، ولا يجوزون تفسير أحداها، بالأخرى.

فلو كانوا لا يعرفون معانيها كيف يميزون بين صفة وأخرى؟؟

فهذا من الحجج الدامغة على أنهم كانوا على حظ عظيمٍ وافر من العلم بها مع

تفويضهم علم كيفيتها إلى الله تعالى.

وأذكر لذلك مثالين على لسان الإمام أبي حنيفة رجمه الله تعالى لتكون فيهما عبرة للحنفية الماتريدية الذين ادعوا التفويض ونسبوه إلى السلف. الأول: ما قاله الإمام أبو حنيفة:"... ولا يقال: إن يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف..".الثاني: ما قال: "وغضبه، ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السنة والجماعة، ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه، ثوابه، ونصفه كما وصف نفسه".

قلت: هذان مثلان واضحان ونصان صريحان في عدم جواز تفسير صفة بأخرى، وأن ذلك مذهب المعتزلة، وليس من مذهب أهل السنة في شيء وأنه يجب وصف الله بما وصف به نفسه بلا كيف، وكما أن معنى "القدرة" معروف كذلك معنى "اليد" معروف وهكذا معنى "الغضب" ومعنى "الرضا" معروفان وهما من صفات الله بلا كيف. وهو قول أهل السنة، فبطل التفويض المفتعل المتقول على السلف.

قال شيخ الإسلام: "والله سبحانه وتعالى أخبرنا: أنه عليم قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته.

فنحن نفهم معنى ذلك ونميز بين العلم، والقدرة، وبين الرحمة، والسمع، والبصر، ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله مع تنوع معانيها.

فهي متفقة متواطئة من حيث الذات متباينة من جهة الصفات".ثم أورد أمثلة متعددة لإيضاح هذا المطلب، كأسماء النبي ﷺ، وأسماء القرآن والسيف،، وحقق أن هذه الأسماء مع تعددها تدل على ذات واحدة من اختلاف معانيها.وقال:"... فإنا نفهم من قوله: إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [الأنفال:٧٥] معنى ونفهم من قوله: إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [آل عمران:٦٥] معنى ليس هو الأول، ونفهم من قوله: إِنَّ اللهَ

عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ [إبراهيم:٤٧] معنى، وصبيان المسلمين بل وكل عاقل يفهم هذا".

الوجه الخامس:

أنه من الواقع المحسوس أن الناس إذا سمعوا كلامًا ولا يفهمون معناه، يبادرون إلى السؤال عن معناه ومراد المتكلم ليفهموا معناه ويعرفوا المراد منه، والنفوس تحرص على هذا والقلوب تتطلع إلى المعرفة والإطلاع إلى العلوم، ولاسيما إذا كان الكلام بين الأستاذ وتلامذته، ومن المعلوم بالاضطرار أن الصحابة رضي الله عنهم أحرص الناس على حصول الخير والإطلاع على العلوم النافعة التي تتصل بصميم دينهم.

وباب الأسماء الحسنى والصفات العلا من أعظم المعارف الإسلامية وكان الصحابة أحرص الناس على الاستفادة من رسول الله ﷺ، وكانوا يسألونه في أمور جليلها ودقيقها - وكانا خير تلامذة وأصحاب لخير معلم ومرشد - إذا أشكل عليهم شيء في أمر الدين أو صعب عليهم فهم نص من نصوص الوحي.

ومع ذلك لم يثبت عنهم أنهم شكُّوا في صفات الله تعالى أو سألوا رسول الله ﷺ لفهم معناها.

بل كانوا يتلقون كتاب الله تعالى وأحاديث رسول الله ﷺ بما فيهما نصوص الصفات مع تلك الكثرة الكاثرة.

فهل يَتَصوَّرُ من له أدنى مسكةٍ من عقلٍ صحيحٍ أنهم يتلونها ويرددونها بدون فهم معانيها ومعرفة المراد منها - طيلة حياتهم - ولم يسألوا رسول الله ﷺ؟؟.

فهذا من البراهين الواضحة على أنهم لم يكونوا مفوضة بالمعنى الذي يعنيه الماتريدية، ولم يكونوا جاهلين بالله وبصفاته تعالى إلى الحد الذي زعمه أهل الكلام عليهم وقولهم التفويض الذي هم منه براء.

بل نقول جزمًا لا يحتمل النقيض: أنهم لو لم يفهموا معانيها لبادروا إلى السؤال عنها، ولسابقوا إلى الإطلاع على المراد منها.

نعم قد ورد أنهم سألوا رسول الله ﷺ عن رؤية الله تعالى، فعن أبي هريرة: ((أن الناس قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة...)) الحديث.

وعن أبي سعيد الخدري مثله.

فمثل هذين الحديثين يدلنا دلالة قاطعة على أنهم كانوا يعرفون معاني صفات الله تعالى، ويفهمون المراد من نصوصها، وإلا لبادروا إلى السؤال عنها ليعرفوا المراد كما فعلوا في مسألة الرؤية.

الحاصل: أن سؤال الصحابة وعدم سؤالهم في باب الصفات كلاهما دليل قاطع على أنهم كانوا يعرفون معانيها ويفهمون المراد منها.

وهكذا نرى الصحابة اختلفوا في باب الأحكام ولم يختلفوا قطعًا في باب الصفات قط.

ويزيد هذا المطلب إيضاحًا كلام الإمام المقريزي حيث يقول:

"اعلم أن الله تعالى لما بعث العرب نبيه محمدًا ﷺ رسولًا إلى الناس جميعًا وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريم في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه ﷺ الروح الأمين وبما أوحى إليه ربه تعالى.

فلم يسأله ﷺ أحد من العرب بأسرهم قرويهم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك كما كانوا يسألونه ﷺ عن الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك مما لله فيه سبحانه أمر ونهي، وكما سألوه ﷺ، عن أحوال القيامة والجنة والنار إذ لو سأله إنسان منهم عن شيء من الصفات لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه ﷺ في أحكام الحلال والحرام وفي الترغيب والترهيب وأحوال القيامة.

والملاحم والفتن ونحو ذلك مما تضمنته كتب الحديث، معاجمها ومسانيدها وجوامعها.

ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم: أنه سأل رسول الله ﷺ، عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة، وساقوا الكلام سوقًا واحدًا وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت. ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ سوى كتاب الله ولا عرف أحد منهم شيئًا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة فمضى عصر الصحابة رضي الله عنهم على هذا..." .قلت: للإمام ابن القيم أيضًا كلام قيم في هذا الصدد فراجعه.

ولنعلم ما قيل:

وهذا الحق بس به خفاء... فدعني من بُنَيَّاتِ الطريق

قلت: هذه حقيقة واقعة اعترف بها تقي الدين على بن عبدالكافي السبكي (٧٥٦هـ) حيث قال:

"... وقد فهمها الصحابة، ولذلك لم يسألوا عنها النبي ﷺ، لأنها كانت معقولة عنهم بوضع اللسان، وقرائن الأحوال، وسياق الكلام، وسبب النزول.

ومضت الأعصار الثلاثة التي هي خيار القرون على ذلك. حتى حدثت البدع والأهواء...".قلت: السبكي من أئمة الكوثري في المباحث الكلامية وعداء شيخ الإسلام وابن القيم ولذلك نرى الكوثري يبجله غاية التبجيل.

وقد سكت الكوثري على قوله هذا، فيكون حجة عليه في باب التفويض.

وهذا الذي ذكرنا من عدم سؤال الصحابة وعدم استشكالهم في باب الصفات. من ناحية؛

ومن ناحية أخرى.

أن الكفار بأصنافهم كانوا ألد أعداء الإسلام، وكانوا يترصدون الفرصة - بين حين وآخر - للطعن في القرآن والإسلام والرسول ﷺ والمؤمنين. وقد عارضوا رسول الله ﷺ في كثير من المواطن طعنًا في القرآن والإسلام.

فلو كانت نصوص الصفات لا تعلم معانيها، ولا يعرف المراد منها، ولا كانوا يعرفوها، لبادروا إلى الطعن في القرآن، ولكان ذلك فرصة سعيدة لأعداء الإسلام، كما سيأتي في الوجه السابع.

الوجه السادس:

أن دعوى التفويض المطلق وتقوله على السلف الصالح دعوى باطلة يكذبها واقع نصوص السلف.

فإن نصوص السلف قد تواترت في إثبات الصفات بلا تكييف ولا تمثيل مع تنزيه الله تعالى بلا تحريف ولا تعطيل؛ وكلامهم في ذلك إما نص وإما ظاهر، وهذه كتب أئمة السنة تفوح بأقوال السلف وحصر أقوالهم خارج عن نطاق طاقة البشر.

ولكن أكتفي بأمثلة عديدة من أقوالهم تبين أن مذهبهم إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل، وأنهم كانوا يعرفون معاني الصفات ويفهمون المراد من نصوصها وتفويضهم في الكيف أما نسبة التفويض المطلق إليهم - فافتراء قبيح،، وبهت صريح،، وكذب شنيع،، وتقول فظيع،، عليهم:

١ - قال الإمام ربيعة بن أبي عبدالرحمن المعروف بربيعة الرأي (١٣٦هـ) شيخ الإمام مالك: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول..".

٢ - ومثله كلام الإمام مالكٍ رحمهما الله تعالى.

وقال مالك (١٧٩هـ) أيضًا: "الله في السماء وعلمه في كل مكان...".

قلت: هذه المقالة الرَّبَعية والمالكية - التي سارت مسيرة الأمثال، وسارت بها الركبان - هي منهج كل مسلم سني سلفي، وهي تمثل مذهب السلف قديمًا وحديثًا، وبهذا المهيع المستقيم السوي الوسط نجاة من ديجور التعطيل وفجور التمثيل.

وهي رد صريح على مزاعم أهل الجهل والتجهيل والتفويض، والتأويل؛ فإنهما قد صرحا بأن الاستواء معلوم، وإنما المجهول هو كيفيته.

٣ - قال شيخ الإسلام:"... وكذلك الأئمة كانوا إذا سئلوا شيئًا من ذلك لم ينفوا معناه، بل يثبتون المعنى وينفون الكيف.

كقول مالك... "الاستواء معلوم، والكيف مجهول"... وكذلك ربيعة قبله.

وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول، فليس أحد من أهل السنة ينكره، وقد بين: أن الاستواء معلوم، كما أن سائر ما أخبر به معلوم، ولكن الكيفية لا تعلم، ولا يجوز السؤال عنها، لا يقال: كيف استوى... ؛

فإن قيل: معنى قوله: "الاستواء معلوم" أن ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم... ؛ قيل: هذا ضعيف، فإن هذا من باب تحصيل الحاصل، فإن السائل قد علم أن هذا

موجود في القرآن، وقد تلا الآية.

وأيضًا فلم يقل ذكر الاستواء في القرآن، ولا إخبار الله بالاستواء،

وإنما قال: "الاستواء معلوم فأخبر عن الاسم المفرد أنه معلوم، ولم يخبر عن الجملة.

وأيضًا فإنه قال: "والكيف مجهول" ولو أراد ذلك يقال: معنى الاستواء مجهول، أو تفسير الاستواء مجهول، أو بيان الاستواء غير معلوم، فلم ينف إلا العلم بكيفية الاستواء، لا العلم بنفس الاستواء. وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه.

لو قال في قوله: إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى [طه:٤٦]: كيف يسمع، وكيف يرى؟.

لقلنا: السمع، والرؤيا معلوم، والكيف مجهول. ولو قال: كيف كلم موسى تكليمًا؟ لقلنا: التكليم معلوم، والكيف غير معلوم".

قلت: هذا الذي حققه شيخ الإسلام في تفسير المقالة الرَّبَعِيَّة والمالكية حقيقة واقعة، وقد اعترف بها أبو بكر بن العربي (٥٤٣هـ) فقال:٤ - "ومذهب مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أن كل حديث منها معلوم المعنى، ولذلك قال للذي سأله: "الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة...".وابن العربي هذا من أئمة الكوثري في المباحث الكلامية ولذا - يثني عليه ثناء عاطرًا فكلامه حجة عليه خاصة وعلى الماتريدية عامة. والعجب من العلامة ملا علي القاري حيث حمل كلام الإمام مالك هذا على التفويض المطلق الباطل فقال: مذهب السلف عدم التأويل، وتفويض الأمر إلى الله وعلمه في المراد به، كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول، واختاره إمامنا الأعظم.

مع أن كلام الإمام مالك صريح في كون المعنى معلومًا، وإنما المجهول هو الكيف فهو يفوض في الكيف دون المعنى فبطل زعم الماتريدية.

٥ - وقال الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "من قال: لا أعرف الله أفي السماء أم في الأرض

- فقد كفر، قال الله تعالى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه:٥].

فإن قال: أقول بهذه الآية ولكن لا أدرى أين العرش؟ في السماء أم في الأرض؟ فقد كفر أيضًا. ونذكره من أعلى لا من أسفل، لأن الأسفل ليس من الربوبية والألوهية في شيء...".

ثم ذكر حديث الجارية مستدلًا به على علو الله تعالى.

قلت: أي عقل يحمل هذا النص الواضح على التفويض المفتعل الباطل مع أن الإمام أبا حنيفة يكفر من قال: لا أعرف الله هل في السماء أم في الأرض؟

بل يكفر من قال: لا أدري أين العرش مع اعتقاده أن الله على العرش.

ثم ذكر الإمام أبو حنيفة ثلاثة دلائل على إثبات علو الله تعالى:

الأول: الدليل الفطري:

وهو أن الله تعالى يدعى من أعلى لا من أسفل فالقلوب مفطورة بالتضرع إليه تعالى وأنه فوق العالم، وترفع الأيدي إليه على أنه فوق عباده.

والثاني: الدليل العقلي:

وهو أن الأسفل ليس وصف الربوبية والألوهية فمقتضى كونه تعالى ربًا وإلهًا أنه فوق خلقه أجمعين.

والثالث: الدليل النقلي: وهو قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، وحديث الجارية، وفيه قول النبي ﷺ: ((أين الله)) وجواب الجارية: ((في السماء)).ومع ذلك كله نرى الماتريدية ينسبون التفويض المفتعل المتقول الباطل إلى الإمام أبي حنيفة رحمة الله تعالى.

مع أنه من أهل الإثبات، وكلامه صريح في هذا غاية الصراحة وحمله على التفويض المطلق الباطل تحريف محض. نعم أبو حنيفة الإمام كبقية أئمة الإسلام

يفوض في الكيف.

فاكتفاء الإمام بالتفويض في الكيف دليل قاطع على أنه لم يفوض في المعنى وهذا برهان قاطع على أن الماتريدية لم يعرفوا مذهب إمامهم؛ وثبت أن مذهبه إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، وتفويض الكيف.٦ - كلام الإمام عبدالله بن المبارك (١٨١ هـ) الذي عده الحنفية ومنهم الكوثري في زمرة كبار أئمة الحنفية فرية بلا مرية.

قال علي بن الحسن بن شقيق (٢١٥هـ).

"سألت عبدالله بن المبارك: كيف ينبغي أن نعرف ربنا ﷻ؟

قال: "على السماء السابعة على عرشه، ولا نقول كما تقول الجهمية: إنه ها هنا في الأرض".

قلت: ليتدبر كل عاقل طالب الحق رباني القلب في نص هذا الإمام العظيم، هل هو يثبت علو الله على عرشه، وفوقيته على خلقه؟.

أم يفوض في معنى العلو وكيفيته؟

بلى احتج هذا الإمام العظيم بعلو الله تعالى على عرشه على معرفته تعالى فهل يكون هذا من المفوضة؟ فاعتبروا يا أولى الأبصار.

٧ - وقال الإمام عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي (١٥٧ هـ) وهو يحكي إجماع السلف على إثبات فوقية الله تعالى على خلقه وعلوه على عرشه - خاصة وجميع الصفات عامة-:

"كنا - والتابعون متوافرون - نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه ونؤمن بما وردت السنة بما من صفاته جل وعلا".

الحاصل: أن نصوص أئمة السنة دالة - إما نصًا وإما ظاهرًا - على أنهم كانوا يعرفون معاني الصفات ويفهمون المراد من نصوصها غير أنهم كانوا يفوضون في

الكيف فقط دون المعنى؛

فنسبة التفويض المطلق الباطل إليهم تقول قبيح وكذب صريح، وبهت شنيع، وافتراء فظيع وضلال وإضلال.

وفي ذلك عبرة للماتريدية،، ولاسيما الفنجفيرية،،الذين ينسبون التفويض إلى السلف كذبًا وزورًا.

الوجه السابع:

أنه من المعلوم علمًا اضطراريًا أن المشركين واليهود والنصارى وغيرهم من الكفرة كانوا ألد أعداء الإسلام ورسول الله ﷺ وعامة المسلمين.

وكانوا يترصدون الفرص للقدح في الإسلام بكل وسيلة ممكنة لهم.

ومن المعلوم بلا ارتياب أنهم لم يقدحوا في نصوص الصفات، ولا قالوا: إن هذا الرجل - رسول الله ﷺ - وأتباعه - الصحابة رضي الله عنهم - يتكلمون بكلام لا يفهم معناه.

فلو كانت نصوص الصفات لا يعلم المراد منها، وأن الصفات لا تُعرف معانيها، وأن الصحابة لا يعرفون لك - لبادر هؤلاء الكفار إلى الطعن في الإسلام وسارعوا إلى القدح في القرآن والمسلمين من هذا الباب فدل ذلك دلالة قاطعة على أن هؤلاء الكفار لم يكونوا مفوضين على الإطلاق فضلًا عن المسلمين أصحاب رسول الله ﷺ.

ومن المعلوم أيضًا أن المسلمين من أصحاب رسول الله ﷺ ينقدون الكفار وآلهتهم بأنها لا تتصف بصفات الألوهية الكمالية، من السمع والبصر، والقدرة، والعلم، والكلام، ونحوها، والتكليم، بل هي متصفة بصفات النقص فلا تستحق الألوهية بخلاف رب العالمين إله الحق سبحانه وتعالى فإنه متصف بصفات الكمال

فهو المستحق للعبادة وحده لا شريك له. ولم يكن المشركون يعارضون المسلمين في هذا قط؛ كما عارضوهم في مسائل أخرى :

فلم ينفوا عن الله تعالى صفاته الكمالية، وكانوا معترفين بذلك، اللهم إلا من عاند منهم وأكره نفسه على مخالفة الفطرة وما هو مركوز في القلوب.

فهذا يدل دلالة قاطعة على أنهم لم يكونوا مفوضةً، فضلًا عن أن يكون رسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم مفوضةً جاهلين بالله وبأسمائه الحسنى، وصفاته العلا.

ولهذا قال الله تعالى: لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [النحل:٦٠]

قال شيخ الإسلام: "وأهل السنة يقولون لهؤلاء: ونحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بإثبات الصفات، ونصوص في الكتب الإلهية، أكثر وأعظم من نصوص المعاد.

ويقولون لهم: معلوم أن مشركي العرب وغيرهم كانوا ينكرون المعاد، وقد أنكروه على الرسول ﷺ، وناظروه عليه، بخلاف الصفات، فإنه لم يكن العرب تنكر.

فعلم أن إقرار العقول بالصفات أعظم من إقرارها بالمعاد. فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به، وأن ما أخبر به من المعاد هو على ما أخبر به؟".

وقال الإمام السهيلي (٥٨١هـ): "فإن قيل: وكيف خوطبوا بما لا يفهمون ولا يستعملون، إذ اليد بمعنى الصفة لا يفهم معناه.

قلنا: ليس الأمر كذلك بل كان معناها مفهومًا عند القوم الذين نزل القرآن بلغتهم.

ولذلك لم يستفت واحد من المؤمنين عن معناها، ولا خاف على نفسه وتوهم

التشبيه، ولا احتاج إلى شرح وتنبيه؛

وكذلك الكفار لو كانت عندهم لا تعقل إلا في الجارحة لتعلقوا بها في دعوى التناقض، واحتجوا بها على الرسول ﷺ.

ولقالوا له: زعمت: أن الله ليس كمثله شيء، ثم تخبر أن له يدًا كأيدينا وعينًا كأعيننا. ولم ينقل ذلك عن مؤمن، ولا كافر علم أن الأمر كان فيها عندهم جليًا لا خفيًا..".ولشيخ الإسلام كلام مهم في هذا الصدد أيضًا فراجعه.

تنبيه: لقد جمع العلامة عبدالسلام أحد كبراء الفنجفيرية عدة نصوص لبيان مذهب السلف؛

فاختلط عليه الحابل بالنابل، وخلط علمًا صالحًا وآخر سيئًا؛ عيسى الله أن يتوب علينا وعليه؛ حيث ذكر عن السيوطي: أن مذهب السلف تفويض معناها المراد إلى الله مع تنزيهه عن حقيقتها.

قلت: كلامه متناقض لأنه ذكر نصوصًا قبله وبعده تناقضه؛ وباطل أيضًا بهذه الوجوه السابقة واللاحقة.

وهذا برهان إِنِّيٌّ على أنه لم يعرف التوحيد ومذهب السلف،، فلذا وقع في طامات الماتريدية الخلف،،

وهذا الجهل المطبق برهان لِمِّيٌّ على وقوعه في التفويض الواضح،، والتناقص الفاضح،،

الوجه الثامن:

أن التفويض المطلق المفتعل المصنوع على السلف أخو التأويل الذي يتضمن تعطيل الصفات وتحريف نصوصها كما سيأتي تحقيقه.

فكذلك التفويض يتضمن التعطيل غير أن التأويل يتضمن التحريف أيضًا.

فالتفويض والتأويل مشتركان في تضمنهما للتعطيل، لأن المفوض لا يثبت لله الصفات بل ينفيها؛

لأنه يقول: ظاهر نصوص الصفات غير مراد فهو ينفي العلو، والاستواء والنزول واليدين، والغضب والرضا ونحوها من صفات الله؛

ويقول: إن النصوص لا تدل على هذه، وهي غير مرادة منها، وأن المراد غير معلوم فقد وقع المفوض في التعطيل من هذه الجهة من حيث لا يشعر كما وقع في الجهل بصفات الله وتجهيل السلف.

قال العلامة المقبلي: "المذهب الثالث: من يقول ليس المراد هو ظاهر العبارة بحسب ما يفهم من اللغة لكنا جهلنا المعنى المراد، فنمسك عن الفحص عنه كما أمسك السلف. وهذا المذهب في الحقيقة هو الأول - (أي التأويل) - وإن كان أسلم من الذي قبله باعتبار أنه سهل، فهو ليس بمذهب ثالث، لأن صاحبه إنما سكت عن التعيين، وقد حكم بالتأويل في الجملة فهو متأول لا مسلم" يعني أن المفوض نافٍ للصفات.

وقال الدكتور محمد خليل هراس رَحِمَهُ اللَّهُ: "فالفرق بين التحريف والتعطيل: أن التعطيل نفي المعنى الحق الذي دل عليه الكتاب السنة،

وأما التحريف: فهو تفسير النصوص بالمعاني الباطلة التي لا تدل عليها.

والنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

فإن التعطيل أعم مطلقًا من التحريف، بمعنى أنه كلما وجد التحريف وجد التعطيل دون العكس.

وبذلك يوجدان معًا فيمن أثبت المعنى الباطل ونفى المعنى الحق. ويوجد التعطيل بدون التحريف فيمن نفى الصفات الواردة في الكتاب والسنة، وزعم أن

ظاهرها غير مراد، ولكنه لم يعين لها معنى آخر، وهو ما يسمونه بالتفويض...".

الحاصل: أن التفويض المطلق الباطل يتضمن التعطيل فهو أخو التأويل.

فثبت أن السلف لم يكونوا مفوضة كما لم يكونوا مؤولة معطلة..

بل كانوا مثبتين للصفات بلا تمثيل ومنزهين لله تعالى بلا تعطيل.

وبهذا تبين بطلان القول بالتفويض، ونسبته إلى السلف، وبالله التوفيق.

تنبيه: لقد تبين بهذا التحقيق الفرق بين التفويضين اللغوي، والكلامي، فالتفويض اللغوي عدم الحكم على الشيء لا نفيا ولا إثباتًا وهو التفويض السلفي بعينه، أما التفويض الكلامي فهو نفي الصفات ثم رد معانيها وكيفيتها إلى الله.

الوجه التاسع:

أن القول بالتفويض، ونسبته إلى السلف -

قول متناقض مضطرب تناقضًا واضحًا، واضطرابًا فاضحًا.

فإن من أثبت شيئًا من الصفات، وادعى في بقيتها إما التفويض، وإما التأويل -

لزمه التفويض أو التأويل فيما أثبته؛

لأنه لو طولب بالفرق بين ما أثبته وبين ما فوض فيه أو أول لم يجد جوابًا صحيحًا وفرقًا.

فالماتريدية قد أثبتوا لله حياة، وعلمًا، وإرادة وسمعًا، وبصرًا، فلم يجعلوها متشابهاتٍ، ولم يفوضوا فيها ولم يؤولوها.

فهلا جعلوها متشابهاتٍ لا يعلم معناها إلا الله كما جعلوا غيرها متشابهات؟

وهلا فوضوا فيها كما فوضوا في غيرها؟ أو لم لا يؤولونها كما أولوا غيرها؟

وهلا نسبوا التفويض فيها إلى السلف كما نسبوا في غيرها إليهم؟.

ولهذا لا يوجد لهؤلاء ولأمثالهم قانونٌ مستقيمٌ.

الحاصل: أنه تبين للقراء الكرام بهذه الوجوه التسعة إبطال القول بالتفويض المطلق المختلق ونسبته إلى سلف هذه الأمة بحمد الله تعالى.

الجواب عن شبهاتهم التي تعلقوا بها:

للماتريدية شبهات في إثبات بدعة التفويض ونسبته إلى السلف أقواها شبهتان:

أ- أن نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله. واستدلوا بقوله تعالى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ [آل عمران:٧] على قراءة الوقف على لفظ الجلالة.

ب- أن كثيرًا من السلف قد صرحوا بأن هذه النصوص لا تفسر، بل تفسيرها تلاوتها، وقالوا: نمرها كما جاءت. وهذا صريح في أنهم كانوا يفوضون في المعنى والكيف جميعًا.

أما الشبهة الأولى:

فعنها عدة أجوبة نذكر منها ما يلي:

الجواب الأول: أن قياس نصوص الصفات على الحروف المقطعة في أوائل السور باطل، لأن نصوص الصفات من الكلام العربي المبين أسلوبًا وتركيبًا، ومركبة من جمل تنحل إلى المفردات العربية المعروفة في لغة العرب الواضحة معانيها لكل عربي مدني وقروي وحضري كوضوح ألفاظها، بخلاف تلك الحروف المقطعة في أوائل السور فإنها رموز، حتى صرح الإمام ابن أبي العز بأنها ليست آيات عند جمهور العادّين.

ولأن المتشابه نوعان:

١ - متشابه في نفسه وأصله الذي استأثر الله بعلم تأويلها كالحروف المقطعة في أوائل السور.٢ - ومتشابه في وصفه وهو متشابه إضافي الذي يعرفه الراسخون.فقياس الثاني على الأول قياس مع الفارق، والقياس مع الفارق باطل.

الجواب الثاني:

أننا لا نسلم أن نصوص الصفات من المتشابه الذي لا تُعْلَمُ معانيها، بل هي آيات محكمات واضحات، والقول بأنها متشابهات لا تعلم معانيها - قول مبتدع لا سلف لقائله.

وليست مما يندرج تحت قوله تعالى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ [آل عمران:٧]، لأنه لم يقل أحد من السلف أن معاني نصوص الصفات لا يعلمها أحد إلا الله، لا رسوله ﷺ، ولا صحابته رضي الله عنهم.

فلا يصح استدلالهم بهذه الآية قطعًا، وفيما يلي بعض أقوال الأئمة:

١ - قال الإمام ابن قتيبة (٢٧٦هـ) أديب أهل السنة:

"ولسنا ممن يزعم: أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم وهذا غلط من متأوليه على اللغة، والمعنى.

ولم ينزل الله شيئًا من القرآن إلا ينفع به عباده، ويدل على معنى أراده، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره لزمنا للطاعن مقال، وتعلق علينا بعلة.

وهل يجوز لأحد أن يقول: إن رسول الله ﷺ لم يكن يعرف المتشابه؟!".

ثم ذكر نصوصًا دالة على أن الصحابة رضي الله عنهم أيضًا يعلمون معاني المتشابهات، ثم قال:

"ولو لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا [آل عمران:٧]- لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين، بل على جهلة المسلمين لأنهم جميعًا يقولون: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا. وبعدُ: فإنا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن، فقالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمروه كله على التفسير حتى فسروا "الحروف المقطعة في أوائل السور...".٢ - ومثله كلام للإمام

القرطبي (٦٧١هـ).٣ - ومثله كلام الإمام ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ).٤ - والعلامة محمود الآلوسي مفتي الحنفية ببغداد (١٢٧٠هـ).

٥ - وقال شيخ الإسلام:

"من قال: إن هذا من المتشابه، وأنه لا يفهم معناه. فنقول له: أما الدليل على بطلان ذلك: فإني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة، لا أحمد بن حنبل، ولا غيره أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية، ونفى أن يعلم أحد معناه.

وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم، ولا قالوا: إن الله ينزل كلامًا لا يفهم أحد معناه.. فهذا اتفاق من الأئمة على أنهم يعلمون معنى هذا المتشابه وأنه لا يُسكَتُ عن بيانِهِ، وتفسيره، بل يُبَيَّنُ باتفاق الأئمة من غير تحريف له عن مواضعه، أو إلحاد في أسماء الله وآياته".

الجواب الثالث:

أن القول بأن نصوص الصفات متشابهات لا تُعلم معانيها - قولٌ يكذبه الواقع بل هي محكمات واضحات وليست متشابهات - نعلم ذلك بالاضطرار.

قال شيخ الإسلام:

"والدليل على أن هذا ليس بمتشابه لا يعلم معناه أن نقول: لا ريب أن الله سمى نفسه في القرآن بأسماء مثل الرحمن، والودود، والعزيز، والجبار، والعليم، والقدير، ونحو ذلك.

ووصف نفسه بصفات، مثل سورة الإخلاص، وآية الكرسي، وأول الحديد وآخر الحشر، وقوله: إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ [التوبة:٢].. فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ [الزخرف:٥٥]، ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللهَ [محمد:٢٨]، وَلَكِن كَرِهَ اللهُ انبِعَاثَهُمْ [التوبة:٤٦]، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه:٥]، إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ

الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ [فاطر:١٠]، إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى [طه:٤٦]، مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ [ص:٧٥]، بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء [المائدة:٦٤]، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ [الرحمن:٢٧]، أَوَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي [طه:٣٩] إلى أمثال ذلك... ؛

ثم يقال لهذا المعاند: فهل هذه الأسماء دالة على الإله المعبود وعلى الحق الموجود أم لا؟

فإن قال: لا - كان معطلًا محضًا، وما أعلم مسلمًا يقول هذا. وإن قال: نعم - قيل له: فهمت منها دلالتها على نفس الرب ولم تفهم دلالتها على ما فيها من المعاني من الرحمة، والعلم وكلاهما في الدلالة سواء... "؟!

الجواب الرابع:

أن هؤلاء الماتريدية عاكسوا السلف في جعل نصوص الصفات الإلهية الكمالية - متشابهات. وجعل المتشابهات - عند السلف - محكماتٍ.

كقوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى:١١] وقوله: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا [مريم:٦٥].ونحوهما من المتشابهات - بمعنى أنها مجملات فيها نفي مجمل تشتبه على من لا يفهمها.

فردوا بها نصوص العلو، والاستواء، والنزول، والوجه، واليدين، وغيرها من نصوص الصفات التي هي في غاية الصراحة والبيان والإيضاح والإحكام والتفصيل كما سيأتي تفصيله.

فالماتريدية في هذه المعاكسة تبع للجهمية الأولى بشهادة إمام أهل السنة:

قال الإمام أحمد في الجهم وطريقته الباطلة:

"... ووجد ثلاث آيات من المتشابه: قوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ اللهُ فِي

السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ [الأنعام:٣] ولاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ [الأنعام:١٠٣].

فبنى كلامه - أي تعطيل الصفات، وتحريف نصوصها - على هذه الآيات وتأويل القرآن على غير تأويله؛ وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ.

وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه، أو حدث عنه رسوله - كان كافرًا وكان من المشبهة. فأضل بكلامه بشرًا كثيرًا، وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة، ووضع دين الجهمية.

الجواب الخامس:

أن عاجل نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه مضطربٌ في فعله هذا ومتناقض في قوله حيث لا يسعه أن يطرد قوله إلا أن يكون معطلًا غاليًا.

فقد ذكر شيخ الإسلام عدة أمثلة من آيات الصفات التي سبق ذكرها في الجواب الثالث.

ثم قال: "فيقال لمن ادعى في هذا أنه متشابه لا يعلم معناه: أتقول هذا في جميع ما سمى الله ووصف به نفسه أم في البعض؟.

فإن قلت: هذا في الجميع -

كان هذا عنادًا ظاهرًا، وجحدًا لما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام، بل كفر صريح...".ثم ذكر شيخ الإسلام، أن هذا المدعي إن اعترف بأن بعضه متشابه دون البعض طولب بالفرق، ولا يستطيع إلى ذلك سبيلًا لا عقلًا ولا سمعًا، إلى آخر كلامه المتين الرصين.

فلابد من وقوعه في التناقض الشنيع والاضطراب الفظيع إلا أن يرجع إلى المنهج السلفي ويقول: إن نصوص الصفات ليست من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ويستقر

على إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل. ولابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ) كلام في بيان تناقض من يدعي أن نصوص الصفات متشابهاتٌ فراجعه.

الجواب السادس:

أنه لو سلم أن نصوص الصفات من المتشابهات فلا نسلم أن تأويلها غير معلوم. لأن المراد من "التأويل" في قوله تعالى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا [آل عمران:٧] الآية - بمعنى التفسير وبيان المعنى المفهوم من اللفظ العربي -، ويكون الوقف على قوله تعالى: وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ويكون قوله وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ عطف على قوله: اللهُ، ويكون قوله يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا في محل نصب حال من الراسخين فيكون التقدير: وما يعلم تفسيره ومعناه إلا الله والراسخون في العلم - قائلين: كل من عند ربنا.

وذلك لأن التأويل يطلق في اصطلاح السلف ولغة القرآن على معنيين:

أحدهما: التفسير وبيان المعنى، فيكون التأويل، والتفسير وبيان معنى اللفظ واحدًا وتكون هذه الكلمات من الألفاظ المترادفة.

ويكون هذا المعنى "للتأويل" هو المراد في هذه الآية على هذا التقدير، فيكون الراسخون في العلم يعلمون معاني تلك النصوص ويعرفون المراد منها، فبطل تشبث المدعين للتفويض بهذه الآية كما بطل زعمهم أن نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله.

لأن الآية الكريمة - على هذا التقدير - تدل على خلاف مطلوبهم.

قال شيخ الإسلام:

"قال مجاهد: "عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات، أقف عند كل آية، وأسأله عنها".

فهذا ابن عباس – حبر الأمة – وهو أحد من كان يقول، "لا يعلم تأويله إلا الله – يجيب مجاهدًا عن كل آية من القرآن.

وهذا هو الذي حمل مجاهدًا، ومن وافقه كابن قتيبه على أن جعلوا الوقف عند قوله: وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ [آل عمران:٧].

فجعلوا الراسخين في العلم يعلمون التأويل. لأن مجاهدًا تعلم من ابن عباس تفسير القرآن كله، ومجاهد إمام التفسير، قال الثوري: "إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك...".

ثم ذكر شيخ الإسلام معاني التأويل فقال:

"وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما تفسير الكلام، وبيان معناه...، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربين أو مترادفين، وهذا – والله أعلم – هو الذي عناه مجاهد: أن العلماء يعلمون تأويله...".

وقال أيضًا في بيان كون "التأويل" بمعنى "التفسير":

"وهذا هو معنى التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم.

وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم.

وهو موافق لوقف من وقف من السلف على قوله: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ [آل عمران:٧] كما نقل ذلك عن ابن عباس، ومجاهد، ومحمد بن جعفر بن الزبير ومحمد ابن إسحاق، وابن قتيبة، وغيرهم...".

الحاصل: أنه لو سلمنا أن نصوص الصفات من المتشابهات وأنها تندرج تحت آية آل عمران. فلا نسلم أن معناها غير معلوم لما مر في توجيه لهذه الآية، وفي كتب أئمة السنة والتفسير نصوص كثيرة عن الصحابة والتابعين على أن الراسخين كانوا يعلمون معاني تلك المتشابهات.

وثانيهما: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام.

الجواب السابع:

أن نقول: لو سلمنا أن نصوص الصفات من المتشابهات التي لا يَعلمُ تأويلها إلا الله، بناءً على أن يكون الوقف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ الله.

كما هو قراءة الأكثرين، وأن الراسخين لا يعلمون تأويلها على عَدِّ قوله تعالى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ [آل عمران:٧] جملة مستأنفة، فيكون الراسخون لا يعلمون تأويلها -

فلا نسلم أن المراد بلفظ "التأويل" في هذه الآية ما يرادف فهم المعنى من اللفظ العربي، وتفسيره، بل المراد من "التأويل" في هذه الآية: هو حقيقة ما يؤول إليه الكلام وهو أحد معنى "التأويل" في لغة القرآن واصطلاح السلف كما سيأتي تحقيقه.

فيكون المراد بـ"التأويل" كيفية الصفات فهي لا يعلمها إلا الله، فلا يعلمها الراسخون، ولا غيرهم.

وأما معنى الصفات فإنه معلوم يعلمه الراسخون بلا شك.

فهذا يؤيد قاعدة السلف في الصفات: "الاستواء معلوم والكيف مجهول".

إذن لا يصح تمسك المدعين للتفويض بهذه الآية أصلًا على أن معاني الصفات غير معلومة كما أن كيفيتها غير معلومة.

لأن المنفي في الآية على هذا التقدير إنما هو "الحقيقة التي يؤول الكلام إليها وهي الكيف"، لا المعنى المفهوم من اللفظ العربي. ولشيخ الإسلام تحقيق دقيق لتقرير هذا المطلوب فراجعه.

الحاصل: أن قوله تعالى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ

آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ [آل عمران:٧] فيه قراءتان منقولتان عن السلف والكل قراءة توجيه وجيه.

أما القراءة الأولى:

فهي الوقف على لفظ الجلالة.

وكون قوله تعالى: وَالرَّاسِخُونَ جملة مستأنفة.

وتوجيه هذه القراءة: أن لفظ "التأويل" على هذه القراءة بمعنى حقيقة ما يؤول غليه الكلام في نفس الأمر وهو الكيفية.

فيكون الراسخون في العلم لا يعلمونها، لأن ذلك مما استأثر الله بعلمه.

وأما القراءة الثانية:

فهي الوقف على قوله: وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، وجعل قوله: وَالرَّاسِخُونَ عطفًا على لفظ الجلالة.

وتوجيه هذه القراءة، أن لفظ "التأويل" على هذه بمعنى التفسير وبيان المعنى المفهوم من اللفظ العربي.

فيكون الراسخون يعلمون معاني تلك النصوص مع تفويضهم في الكيف. قال شيخ الإسلام وغيره من أئمة الإسلام واللفظ له: "وكلا القولين حق باعتبار كما بسطناه، في موضع آخر، ولهذا نقل عن ابن عباس هذا وهذا وكلاهما حق".

وقال: "وقد روى عن ابن عباس ما ذكره عبدالرزاق وغيره في تفسيرهم عنه أنه قال: تفسير القرآن على أربعة أوجه:

١ - تفسير تعرفه العرب من كلامها.

٢ - وتفسير لا يعذر أحد بجهالته.

٣ - وتفسير يعلمه العلماء.

٤ - وتفسير لا يعلمه إلا الله ﷻ. فمن ادعى علمه فهو كاذب...".

فأصل اللفظ - وهو المعنى المفهوم منه لغة - معلوم دون شك،، وإنما المجهول وصف ذلك المعنى - وهو الكيف -

فلو سلمنا أن نصوص الصفات من المتشابهات -

نقول: إن المتشابه نوعان: متشابه بأصله كالحروف المقطعات ومتشابه بوصفه وكيفيته كآيات الصفات.

فعلى هذا التقدير: هي معلومة.. الأصل - أي المعنى -

لكنها مجهولة الوصف - أي الكيف، فالتأويل المنفي في الآية هو الكيف لا المعنى.

وهذه حقيقة اعترف بها كبار أئمة الحنفية والماتريدية. أمثال فخر الإسلام البزدوي (٤٨٢هـ) وشمس الأئمة السرخسي (٤٨٣هـ) وحافظ الدين النسفي (٧١٠هـ) وعبدالعزيز بن أحمد البخاري (٧٣٠هـ) وأبو المنتهى المغنيساوي (كان حيا ٩٣٩هـ) والملا علي القاري (١٠١٤هـ) وشيخ زاده عبدالرحمن بن محمد (١٠٧٨هـ) والقاضي كمال الدين البياضي (١٠٩٨هـ).

فقالوا في التمثيل للمتشابه - واللفظ للأول:

"ومثاله: إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار.. فصار بوصفه متشابهًا، فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقيقة فيه.

وكذلك إثبات اليد، والوجه حق عندنا، معلوم بأصله متشابه بوصفه ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف.

وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة".

وزاد شمس الأئمة السرخسي، وحافظ الدين النسفي، والقاري؛ واللفظ له:"وأهل السنة، والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص، أي بالآيات القطعية، والدلالات اليقينية، والدلالات اليقينية، وتوقفوا فيما هو المتشابه، وهو الكيفية، ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال: يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ [آل عمران:٧].

الخلاصة: أنه لا دليل في هذه الآية أصلًا للمدعين للتفويض ونسبته إلى السلف والحمد لله.

وبعد ما قضينا على هذه الشبهة ننتقل إلى الرد على الشبهة الثانية.

وأما الشبهة الثانية:

فما أفسدها، وأظهر بطلانها!!:

لأنه ليس المرادُ التفويض في المعنى من قول السلف: "نمرها كما جاءت" أو "أمروها كما جاءت" أو "أنها لا تفسر" أو "أن تفسيرها تلاوتها" أو نؤمن بها ولا كيف ولا معنى" أو "على ما أراد الله"، ونحوها من الأقوال التي تنقل عن سلف الأمة وأئمة السنة. ليس قصدهم بذلك أنهم جاهلون بمعاني نصوص الصفات ومرادها، وأنهم كانوا يتلونها تلاوة مجردة كالأميين الذين لا يعلمون الكتاب بدون فهم المعنى والمراد.

فمن فسر أقوال السلف بهذا التفسير فقد كذب عليهم وافترى أشنع الكذب وأبشع الافتراء.

بل كان قصدهم بهذه الأقوال هو الردَّ على تفسيرات الجهمية وتأويلاتهم التي كانت عين التحريفات".

فقالوا: "أمروها" أي أثبتوها وأقروها وآمنوا بها، و"لا تُفَسَّرُ" تفسيرَ الجهمية،

ولا تُحَرَّفُ كما حرفوها "بل تفسيرها تلاوتها" فإنها واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار يفهمها التالي والسامع بمجرد تلاوتها.

كما قصدوا بقولهم: "بلا كيف" الردَّ على الممثلة.

فكلام السلف يتضمن إحقاق الحق وإبطال الباطل وانتصار مذهب أهل السنة والقضاء على مذهب أهل التعطيل، والتمثيل في آن واحد، وهو إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل.

ويشهد لما قلنا نصوص السلف، وفيما يلي بعض الشواهد من نصوصهم:

أ- نصُّ الإمام محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ) صاحب أبي حنيفة رحمهما الله وهو أحد الأئمة الثلاثة للحنفية على الإطلاق:

"اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب ﷻ، من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه؛

فمن فسر اليوم شيئًا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ، وفارق الجماعة؛

فإنهم لم يصفوا، ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا؛

فمن قال يقول الجهم، فقد فارق الجماعة لأنه وصفه بصفة لا شيء".

فيا ترى هل قوله: "على الإيمان بالقرآن... " يدل على إيمان الإثبات أم إيمان التفويض؟.

وهل يقول عاقل: إن الإيمان بالقرآن إيمانُ تفويضٍ؟.

أليس قوله: "فمن قال بقول جهم...، لأنه وصفه بصفة لا شيء" صريحًا في أنه يقصد الردَّ على تفسير الجهمية وتحريفهم؟.

فالماتريدية في نفيهم لصفة علو الله تعالى على خلقه وفوقيته على عباده - تابعوا

الجهم، فوصفوا الله تعالى بصفة لا شيء.

بل زادوا على مقالة الجهم، وقالوا: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل به ولا منفصل عنه، ولا فوق، ولا تحت، إلى آخر ذلك الهذيان الذي لا يقر عقل ولا نقل ولا فطرة ولا إجماع في آن واحد.

فوصفوه بصفة الممتنع في بداهة العقول، وبتصريح كبار أئمة السنة والكلام.

وقوله: "فإنهم لم يصفوا، ولم يسفروا" معناه: أن أهل السنة لم يصفوا الله بصفة لا شيء ولم يؤولوا صفات الله تعالى كما يصنع الجهم وأذياله.

وقوله: "ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا" معناه: أنهم أفتوا بإثبات ما في الكتاب والسنة من صفات الله تعالى ثم سكتوا عن تأويلها وبيان كيفيتها.

وقوله: "في صفة الرب ﷻ" عام لجميع الصفات ومطلق، فهل الماتريدية يفوضون في جميع الصفات؟.

ب-هـ- "الأئمة" الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس، وليث بن سعد. روى الإمام ابن عبدالبر حافظ المغرب (٤٦٣هـ) عن الوليد بن مسلم قال: سألت الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس، وليث بن سعد، غير مرة عن الأحاديث التي فيها ذكر الرؤية فقال: "أمروها كيف جاءت بلا كيف".

فيا ترى هل هؤلاء الأئمة كانوا مفوضين في معنى "الرؤية" وكيفيتها جميعًا؟ أم قصدهم الرد على تحريفات منكري "الرؤية" والمشبهة؟.

وهل الماتريدية يفوضون في معنى "الرؤية" أيضًا؟.و- الإمام أبو عبيد قاسم بن سلام (٢٢٤هـ) وهو من كبار أئمة الحنفية ومن أجل أصحاب الإمام محمد بن الحسن الشيباني - عند الكوثري والكوثرية.

فقد قال هذا الإمام في أحاديث الرؤية، والكرسي، وصفة الضحك ووضع القدم

في جهنم وأشباه هذه الأحاديث:

"هذه الأحاديث صحاح حملها أصحاب الحديث، والفقهاء بعضهم على بعض وهي عندنا حق لا شك فيها، ولكن إذا قيل: "كيف وضع قدمه"؟ وكيف ضحك"؟.قلنا: لا يُفَسَّر هذا ولا سمعنا أحدًا يفسره".

انظر أيها المسلم طالب الحق والإنصاف إلى نص هذا الإمام، وصراحته بأن أحاديث الرؤية وغيرها من الصفات يجب الإيمان بها وأنها حق، فمن قال: "كيف؟ " قلنا: لا يفسر كيفيتها ولم يفسر أحد من السلف كيفيتها وأن التفويض إنما هو في الكيف لا المعنى؛

فهذا النص متضمن لإحقاق الحق وهو الإثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل وإبطال الباطل وهو الرد على أهل التعطيل، وأهل التمثيل.

وفي ذلك عبرة للماتريدية ولاسيما الكوثرية منهم.

ز- الإمام أحمد إمام أهل السنة: لقد صرح الكوثري بأن الإمام سئل عن أحاديث النزول والرؤية ووضع القدم، ونحوها، فقال: "نؤمن بها، ولا كيف، ولا معنى".

فترى أن قول الإمام أحمد هنا:"... ولا كيف ولا معنى" في جميع الصفات حتى في "رؤية" الله تعالى، فهل ترى أنه يفوض في "رؤية" الله تعالى أيضًا؟ معنى وكيفًا؟.

وهل يصح عند من له أدنى مسكة من عقل أن الإمام أحمد يقول: إن أحاديث "الرؤية" لا كيف لها ولا معنى لها"؟.

وهل الماتريدية، وعلى رأسهم الكوثري - الذي استدل بقول الإمام أحمد هذا على التفويض المفتعل المنقول - يفوضون في "الرؤية" أيضًا؟ سبحان قاسم العقول!.

فهذا دليل صريح على أن الإمام أحمد يقصد بقوله: "لا كيف ولا معنى" الرد

على المشبهة والمعطلة، والمراد من المعنى المنفي في كلامه هو تفسيرات الجهمية وتأويلاتهم وتحريفاتهم؛ لا المعنى المفهوم من النص.

ح- نص آخر للإمام أحمد مثل قوله: "تُمَرُّ كما جاءت" في غير أحاديث الصفات.

قال شيخ الإسلام: "وأحمد قد قال في غير أحاديث الصفاتِ: "تُمَرُّ كما جاءت" في أحاديث الوعيد، مثل قوله: "من غش فليس منا".

وأحاديث الفضائل.

ومقصوده بذلك: أن الحديث لا يُحَرَّفُ كلمه عن مواضعه كما يفعله من يحرفه، ويسمى تحريفه تأويلًا بالعرف المتأخر. فتأويل هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل".

قلت: فهل يعقل أن السلف - ومنهم الإمام أحمد - يفوضون في معاني نصوص الوعيد، والفضائل أيضًا؟ وهل الماتريدية - ومنهم الكوثري والكوثرية - يفوضون فيها تفويضًا باطلًا عاطلًا؟.ط-ل- روى الإمام الترمذي حديث أبي هريرة مرفوعًا: ((ما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة تربو في كف الرحمن...)).وفي رواية: ((إن الله يقبل الصدقة ويأخذها بيمينه...)) الحديث.

ثم قال الترمذي: (وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا.

قالوا: "تثبت الروايات في هذا، ويؤمن بها، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف".

هكذا روى عن مالك، وسفيان بن عيينة، وعبدالله بن المبارك: أنهم قالوا في هذه الأحاديث: "أمروها بلا كيف".

وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.

وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات وقالوا: "هذا تشبيه".

وقد ذكر الله ﷻ في غير موضع من كتابه: "اليد" و"السمع" و"البصر"؛

فتأولت الجهمية هذه الآيات، ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: "إن الله لم يخلق آدم بيده" وقالوا: "إن معنى اليد هنا القوة..".

قلت: تدبر أيها المسلم في نص هذا الإمام وفيما نقله عن أئمة الإسلام.

فقوله: "ففسروها على غير ما فسر أهل العلم" صريح بأن أئمة الإسلام قد فسروا نصوص الصفات على وجهها، وأن تفسير الجهمية تحريف لها فكلام هؤلاء الأئمة موافق لقولهم: "أمروها بلا كيف" وقولهم: "يؤمن بها ولا يقال: كيف".

فأئمة الإسلام على إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، وكلام هؤلاء الأئمة في جميع الصفات، في السمع والبصر، وغيرها بنص الإمام الترمذي.

فهل يظن الماتريدية - بما فيهم الكوثرية - أن أئمة الإسلام كانوا يفوضون في صفتي "السمع" و"البصر" أيضًا؟!.

وهل الماتريدية يفوضون في هاتين الصفتين؟ هكذا يحصد الزوبعة من زرع الريح.

فنصوص هؤلاء الأئمة دليل قاطع على أنهم يريدون بنفي "التفسير"، وبنفي "المعنى"، وبقولهم: أمروها، كما جاءت، ونحوه من العبارات - تفسيرات الجهمية وتحريفاتهم ولا يقصدون نفي معنى النص.

وقد ظهر من نص الإمام الترمذي ومما نقله عن أئمة الإسلام: أن الماتريدية تابعوا الجهمية في نفي الصفة "اليد"، وتأويلها بالقوة، والقدرة كما سيأتي.

واحتجوا بشبهة الجهمية من أن إثباتها تشبيه ما تقدم.

فهم في هذا خارجون على أهل السنة وليسوا منهم.

بل زاد الماتريدية بدعة أخرى على بدعة التعطيل، وهي بدعة التفويض وافترائه على أئمة الإسلام شاعرين أم غير شاعرين.

م- الإمام الطحاوي (٣٢١هـ) وهو من كبار أئمة الحنفية، وعقيدته هي عقيدة الأئمة الثلاثة: "أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد" رحمهم الله باعتراف الماتريدية والكوثري".

يقول الإمام الطحاوي: "والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة، ولا كيفية..، كما نطق به كتاب ربنا... ؛ وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول ﷺ، فهو كما قال: ومعناه على ما أراد. لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا..".

قلت: فهل كان الإمام الطحاوي وأئمة الحنفية الثلاثة مفوضين في "الرؤية"؟ وهل الماتريدية يفوضون فيها معنى وكيفية؟.

الحاصل: أن هذه الآثار التي نقلت عن السلف لا حجة للمفوضة فيها، بل هي على عكس مطلوبهم، لأن قصدهم نفي تفسيرات الجهمية وتحريفاتهم، وليس قصدهم أنها مجرد ألفاظ تتلى بدون فهم المعاني.

قال شيخ الإسلام:

(فقول ربيعة ومالك: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب" - موافق لقول الباقين: أمروها كما جاءت بلا كيف.

فإنما نفوا علم الكيفية، ولم ينفوا علم حقيقة الصفة؛

ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم معناه، على ما يليق بالله لما قالوا: "أمروها كما جاءت بلا كيف".

فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلومًا بل مجهولًا بمنزلة حروف المعجم، وأيضًا فإنه لا يحتاج إلى نفي الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى،

وإنما يحتاج إلى نفي الكيفية إذا أثبت الصفات.

وأيضا فإن من ينفي الصفات الخبرية أو الصفات مطلقًا لا يحتاج إلى أن يقول: "بلا كيف".

فمن قال: "إن الله ليس على العرش" لا يحتاج أن يقول: "بلا كيف" فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا: "بلا كيف".

وأيضًا فقولهم: "أمروها كما جاءت" يقتضى إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت بألفاظ دالة على معان؛ فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: "أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد"، أو "أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله تعالى لا يوصف بما دلت عليه حقيقة"، وحينئذ تكون قد أمرت كما جاءت. ولا يقال حينئذ: "بلا كيف" لأن نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول". وقال: (فقولهم رضي الله عنهم: "أمروها كما جاءت" ردٌ على المعطلة، وقولهم: "بلا كيف" ردٌ على الممثلة).

قلت: لقد تبين من خلال نصوص أئمة السنة أنهم كانوا يقصدون بنفي التفسير نفي تفسيرِ الجهمية وتحريفهم وتعطيلهم للصفات ونصوصها، ولم يكن قصدهم أنها لا تعلم معانيها ولا يعرف المراد منها.

فحمل كلام الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ وكلام السلف على الاصطلاحات المبتدعة تحريفٌ محضٌ ويكون من قبيل توجيه قول القائل بما لا يرضى به قائله: فمن حمل كلام السلف على التفويض المفتعل المختلق المصنوع الموضوع المبتدع فقد حَرَّفَ كلامهم لأنه بمثابة شهادة الزور، لأنه تأويل كلام متكلم بما لا يطابق

مراده. قال الإمام ابن القيم: "فإذا قيل معنى اللفظ كذا - كان إخبارًا بالذي عناه، المتكلم، فإن لم يكن هذا الخبر مطابقًا كان كذبًا على المتكلم".

قلت: هذه حقيقة واقعة حتى اعترف بها الكوثري حيث قال:

وأين التجليات التي اصطلح عليها الاتحادية من تخاطب العرب ومن تفاهم السلف والخلف بهذا اللسان العربي المبين؟.

حتى يكون حمل النصوص، والآثار على التجليات المصطلح عليها فيما بعد عهد التنزيل بدهور - استعمالًا لها في حقائقها؟.ومن زعم ذلك فقد زاغ عن منهج الكتاب والسنة، وتنكب سبيل السلف الصالح ومسلك أئمة أصول الدين، ونابذ لغة التخاطب، وهجر طريقة أهل النقد في الجرح، والتعديل، والتقويم، والتعليل...".

قلت: هذا الكلام في غاية الدقة والإتقان، ولكن ليت الكوثري والكوثرية والماتريدية يطبقونه مطردًا ويستقيمون على منهج السلف الصالح، ولكنهم خالفوه في مواضع لا تحصى، فقد ادعوا على السلف التفويض وحملوا نصوصهم عليه فحرفوها تحريفًا معنويًا وشهدوا عليهم زورا؛ وهكذا ترى الكوثري - حامل راية الخلف، والطاعن في السلف - يحمل نصوص الإمام أبي حنيفة والإمام أبي يوسف على الكلام النفسي.وهكذا يتلاعب بنصوص الإمام أحمد فيحملها على الكلام النفسي نضالًا عن بدعته الكلامية الجهمية الماتريدية.

مع أن القول ببدعة الكلام النفسي قول مفتعل موضوع مصنوع متقول على الله ورسوله، وسلف هذه الأمة من أئمة السنة.

وأول من أحدثه هو ابن كلاب.

فكيف تحمل نصوص السلف على شيء لم يكن موجودًا في عهدهم؟! فحمل نصوص الوحي وكلام السلف على التفويض ونحوه تحريف؛

فلنا أن نقلب على الكوثري كلامه فنقول:

إن القول بالكلام النفسي، ونسبته إلى السلف وحمل نصوصهم عليه، وكذا القول بالتفويض ونسبته إلى السلف وحمل نصوصهم عليه بعيد من تخاطب العرب، وتفاهم السلف بهذا اللسان العربي المبين، فكيف يصح حمل النصوص والآثار على هذه المصطلحات المبتدعة الكلامية المحدثة بعد عهد التنزيل بدهور؟.

فمن زعم ذلك فقد زاغ عن منهج الكتاب والسنة، وتنكب سبيل السلف الصالح، ونابذ لغة التخاطب، وهجر طريقة أهل النقد في الجرح والتعديل، والتقويم والتعليل.

وفي هذا كفاية لمن عنده طلب الحق والإنصاف والدراية، وأما من تعود: أن يقول: "عنزة وإن طارت" فلا دواء لدائه.

(باب الرد على الماتريدية في تعطيل صفة العلو)

لقد عارضت الماتريدية - في تعطيلهم لصفة "العلو" لله سبحانه وتعالى جميع ملل الأنبياء والمرسلين السابقين، وجميع الكتب الإلهية المنزلة، والنصوص الصريحة المحكمة الصريحة في الكتاب والسنة.

أما اتفاق ملل الأنبياء والمرسلين السابقين على تحقيق "علو" الله تعالى - فقد اعترف بذلك كبار الماتريدية، والأشعرية، بل القرامطة الباطنية. والشيخ الإمام عبدالقادر بن موسى بن عبدالله الجيلاني (٥٦١هـ) - الذي اتفق على كراماته وولايته، والذي قال فيه الإمام عز الدين بن عبدالسلام: "ما نعرف أحدًا كراماته متواترة كالشيخ عبدالقادر رَحِمَهُ اللَّهُ" - قد قال: "وهو لجهة العلو مستوٍ على العرش،... وكونه على العرش مذكور في كل كتاب أنزله على كل نبي أرسله".

وقال الإمام ابن القيم معلقًا على كلام الشيخ الجيلاني هذا:"وصدق...، فإن الرسل من أولهم إلى آخرهم ليس بينهم اختلاف في أسماء الرب، وصفاته، وأفعاله...، فلم يختلف منهم اثنان في باب الأسماء والصفات وإن كان في الكتابين الذين لم ينزل من السماء كتاب أهدى منهما - من ذلك ما ليس في غيرهم، حتى زعمت أمة المعطلة: أنهما كتابا تشبيهٍ، ومن جاء بهما إماما المشبهة".وأما أدلة "علو الله تعالى" في القرآن الكريم وأحاديث رسول الله ﷺ وكلام سلف هذه الأمة ونصوص أئمة السنة، فأمر لا يعده العاد ولا يحصيه إلا رب العباد. وقد ذكر بعض كبار الحنفية وغيرهم من أهل العلم أن بعض أئمة السنة تتبعها فوجدها أكثر من ألف دليل.

وقد تنوعت أدلة "علو الله تعالى" أنواعًا متعددة ذكر منها بعض أئمة السنة أكثر من عشرين نوعًا، واعترف بها بعض كبار أئمة الكلام، ولا حاجة إلى ذكرها ولكن أشير إلى بعض تلك الأنواع:

١ - نصوص علوه تعالى على خلقه سبحانه.

٢ - نصوص فوقيته سبحانه على عباده.

قال تعالى: وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ [الأنعام:١٨].

قلت: لا يصح أي تأويل لقوله تعالى: فَوْقَ عِبَادِهِ كأن يقال: المراد من "الفوقية" فوقية القهر، والغلبة، والعظمة، ونحوها مما يرتكبه الماتريدية في تحريف نصوص العلو كما تقدم، لأن قوله تعالى وَهُوَ الْقَاهِرُ دل على تلك الفوقية، فلو حمل قوله تعالى فَوْقَ عِبَادِهِ أيضًا على تلك الفوقية القهرية - لكان الكلام مبنيًا على التأكيد والتكرار، مع أن التأسيس أولى من التأكيد لاشتمال التأسيس على الإفادة فائدةً جديدةً حتى باعتراف الماتريدية. على أن حمل الكلام على الحقيقة متعين؛ لأن

الحقيقة هي الأصل باعترافهم أيضًا.

وقال ﷻ: يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ [النحل:٥٠] وهذه الآية لا احتمال فيها لأي مجاز أو تأويلٍ بوجهٍ من الوجه، لوجود كلمة "من" المعينة للفوقية الذاتية الحقيقية.٣ - ونصوص كونه تبارك وتعالى في السماء. والمراد من "السماء" العلو والارتفاع، وكلمة "في" بمعنى كلمة "على".

٤ - ونوصوص استوائه سبحانه على عرشه تعالى.

٥ - ونصوص العروج إليه جلا وعلا.

٦ - ونصوص الصعود إليه تبارك.

٧ - ونصوص الرفع إليه سبحانه.

٨ - وأحاديث نزول الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا.

٩ - وأحاديث معراجه ﷺ إلى ربه سبحانه وتعالى. ففي لفظ من تلك الأحاديث: ((ثم علا به فوق ذلك بما لا يعلمه إلا الله، حتى جاء سدرة المنتهى، ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى..)).١٠ - وأحاديث الإشارة إلى السماء بعدها إشارة إلى الله ﷻ منها حديث جابر الطويل في حجة الوداع، وفيه: ((فقال بأصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكتها إلى الناس - اللهم اشهد - ثلاث مرات)).ومنها حديث الجارية وفيه: ((أين الله)) فقالت ((في السماء)).

قلتُ: هذه النصوص ومعها أضعافُ أضعاف أضعافٍ تدل دلالة قاطعة لا تحتمل النقيض على أن الله تعالى فوق هذا العالم حقيقة، وأن هذه النصوص القاطعة الساطعة لا تحتمل المجاز والتأويل بوجه من الوجوه؛ ولهذا قال الإمام ابن القيم بعد ما ساق أحدًا وعشرين نوعًا من حجج "علو" الله تعالى:

وقد اقتصرت على يسير من كثيـ... ـرٍ فائتٍ للعدَ والحسبان

ما كل هذا قابل التأويل بالـ... ـتحريف فاستحيوا من الرحمن

لكن الماتريدية يحرفون هذه النصوص مع كثرتها واطرادها وتظافرها إلى معانٍ مجازية قد زكرناها فيما سبق فلا داعي إلى إعادتها.

وقد رهنًّا في فصل التأويل على أن تأويل نصوص الصفات بدعةٌ في صميم الإسلام، وخروجٌ على إجماع أئمة الإسلام، وأن مقالة التأويل في الأصل مقالةُ الكفارِ، وأنها تستلزم تعطيل الصفات وتحريف نصوصها، وأنها طريق إلى الزندقة والإلحاد. ولقد تصدى شيخ الإسلام لإبطال حمل نصوص علو الله تعالى وفوقيته على المجاز فأجاد وأفاد، وهكذا للإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ مباحثُ قيمةٌ في إبطال تأويلات نصوص فوقية الله تعالى وعلوه سبحانه فارجع إليها.

وللإمام ابن أبي العز (٧٩٢هـ) والعلامة محمود الآلوسي (١٢٧٠هـ) وابنه نعمان الآلوسي (١٣١٧هـ) وحفيده العلامة شكرى الآلوسي (١٣٤٢هـ) كلمة قيمة قاضية على تأويلات الماتريدية وأمثالهم لنصوص "علو الله سبحانه وفوقيته" أنقلها لما فيها من عبرةٍ بالغةٍ وهم من كبار الحنفية وأئمتهم، واللفظ للآلوسي الجد:

"وتأول بعضهم كل نص فيه نسبة الفوقية لله بأن "فوق" بمعنى "خير وأفضل" كما يقال: "الأمير فوق الوزير، والدينار فوق الدرهم" وأنت تعلم أن هذا مما تنفر منه العقول السليمة وتشمئز منه القلوب الصحيحة؛ فإن قول القائل ابتداءً" الله خير من عباده" أو "خير من عرشه" من جنس قوله "الثلج بارد، والنار حارة، والشمس أضوأ من السراج، والسماء أعلى من سقف الدار" ونحو ذلك.

وليس في ذلك أيضًا تمجيد ولا تعظيم لله تعالى، بل من أرذل الكلام، فكيف يليق حمل الكلام المجيد عليه...

على أن في ذلك تنقيص لله تعالى شأنه ففي المثل السائر:

ألم ترى أن السيف ينقص قدره إذا... قيل: إن السيف أمضى من العصى

"والفوقية" بمعنى "الفوقية في الفضل" مما يثبتها السلف لله تعالى أيضًا وهي متحققة في ضمن "الفوقية المطلقة" وكذا يثبتون "فوقية القهر والغلبة" كما يثبتون "فوقية الذات" ويؤمنون بجميع ذلك، وليسوا كمن - يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض".

قلتُ: لا حاجة إلى مزيد من الرد على تأويلات الماتريدية بعد كلام هؤلاء الأئمة لكني أود أن أشير إلى نكتة تتعلق بهذا المقام وهي:

أنه لا يمكن لأحدٍ إثبات "علو المكانة وعلو الشأن" لله سبحانه وتعالى إلا أن يعترف لله تعالى بعلو الذات والعلو حقيقةً؛ لأن نفي العلو الحقيقي الذاتي - عن الله تعالى - نفْيٌ لعلو الشأن والمكانة عنه سبحانه بالطريق الأولى والأحرى لكن التأويل التالي باطل فالمقدم مثله.

الحاصل: أن علو الله تعالى ثابت بنصوص الكتب السماوية الصريحة والأحاديث الصحيحة، وأن الماتريدية قد خرجوا عليها، وأن تأويلها باطل محض، لأنه تحريف لها وتعطيل لهذه الصفة، وإبطال لها؛

حتى بشهادة إمامهم "الأعظم" حيث قال:

"ولا يقال: غضبه: عقوبته، ورضاه، ثوابه".

وقال أيضًا:

"ولا يقال: إن يده: قدرته، أو: نعمته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال".

وهذا برهان باهر،، وسلطان قاهر،، على أن تأويل صفة بأخرى - كما تفعله

الجهمية الأولى وأفراخهم من الماتريدية والأشعرية - تعطيلٌ للصفات وإبطالٌ لها وتحريفٌ لنصوصها وتخريفٌ للعقيدة.

فواعجبًا للفنجفيري القائل غالطًا جاهلًا، أو مغالطًا متجاهلًا: الخلف المؤولون لا ينكرون الصفات بل الصفات عندهم ثابتةٌ مثل ما ثبت عند السلف؛ فهم من أهل السنة لا يخرجون منهم.

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبةٌ... وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

لقد كابر الماتريدية بداهة العقل الصريح كما ناقضوا النقل الصحيح، وخالفوا إجماع بني آدم في قولهم: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه، ولا فوق العالم ولا تحته.

أما بيان مخالفتهم للنقل الصحيح والإجماع المحقق الثابت فقد تقدم بيانه في المبحثين السابقين.

وأما بيان مكابرتهم لبداهة العقل الصريح فمن وجوه عقلية صريحة متعددة. ولقد ذكر الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ منها ثلاثين وجهًا.

وأكتفي بذكر بعضها فأقول وبالله التوفيق:

الوجه الأول:

أننا جميعًا نحن وخصومنا على علم اليقين لا يحتمل النقيض بالاضطرار من دين الإسلام والعقل الصريح والفطرة الصحيحة: أن الله تعالى خلق هذا الكون بعد أن لم يكن.

فنسأل الماتريدية: هل خلق الله تعالى هذا الكون في ذاته المقدسة؟.

فيكون الكون داخلًا في ذات الله تعالى! والعياذ بالله منه!.

أم أن الله تعالى خلق الكون خارجًا عن ذاته المقدسة؟.

فإن اخترتم الصورة الأولى: فقد كفرتم كفرًا قبيحًا صريحًا، لأنه حلول فظيع شنيع.

وإن اخترتم الصورة الثانية: فقد اعترفتم بأن الله تعالى خارج عن هذه الأكوان وهذا هو المطلوب. فبطل قولكم: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه. وإن تقولوا: لا نقول بالصورة الأولى ولا بالثانية - فقد كابرتم بداهة العقل الصريح كما عارضتم النقل الصحيح وخرجتم عن إجماع بني آدم وأكرهتم أنفسكم على مخالفة الفطرة المستقيمة.

الوجه الثاني:

أن نقول لهؤلاء المنكرين لفوقية الله تعالى على خلقه القائلين: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل به ولا منفصل عنه، ولا فوق ولا تحت:

نسألكم أولًا: هل وجود رب العالمين وجودٌ ذهنيٌّ؟.

أم وجودُه وجود خارجيٌّ؟.

فإن قلتم وجوده وجود ذهني - فقد صرتم في غاية التعطيل لرب العالمين - وأنكرتم وجوده إنكارًا واضحا، وصرتم كفارًا كفرًا فاضحًا، وهذا لا تقولون به.

وإن قلتم وجودهُ وجودٌ خارجي، نسأكلم ثانيًا:

هل رب العالمين عين هذه الأكوان؟ أم غيرها؟

فإن قلتم: هو عين هذه الأكوان: ارتديتم بالإلحاد الصريح والكفر القبيح وجحدتم الرحمن رب هذه الأكوان، فكفركم حينئذ أقبح من كفر النصارى الحمير البلداء الحمقى عبدة الصلبان.

وإن قلتم: هو غير هذه الأكوان - نسألكم ثالثًا:

هل هذه الأكوان في ذات رب العالمين؟ أم ذات الرحمن في هذه الأكوان؟.

فبأيهما قلتم - صرتم حلوليين ملحدين، وشرًا من النصارى، وحينئذ يرحب بكم النصارى ويقبلون خدودكم.

وإن قلتم: ننفي الأمرين جميعًا - نسألكم رابعًا:

هل رب العالمين مستغن عن هذه الأكوان قائمٌ بنفسه؟ أم هو عرضٌ من الأعراض قائم بغيره؟.

فإن قلتم بالثاني: أتيتم بكفرٍ أقبح أشنع، وإلحادٍ أصرح أبشع.

وإن قلتم بالأول: فقد اعترفتم بأن الله تعالى خارجٌ عن هذه الأكوان مستغن عنها وهو المقصود.

فبطل زعمكم: أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا تحت... وإلا فقد كابرتم صريح المعقول كما عارضتم صحيح المنقول.

وفي ذلك يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وسل المعطل عن مسائل خمسة... تردى قواعده من الأركان

قل للمعطل هل تقول: إلهنا الـ... ـمعبودُ حقًا خارج الأذهان

فإذا نفى هذا فذاك معطل... للرب حقًا بالغ الكفران

وإذا أقر به فسله ثانيا... أتراه غير جميع ذي الأكوان؟

فإذا نفى هذا وقال بأنه... هو عينها ما ههنا غيران

فقد ارتدى بالاتحاد مصرحًا... بالكفر جاحدً ربه الرحمن

حاشا النصارى أن يكونوا مثله... وهم الحمير وعابدُوا الصلبان

هم حصصوه بالمسيح وأمه... وأولاء ما صانوه عن حيوان

وإذا أقرّ بأنه غير الورى... عبدٌ ومعبودٌ هما شيئان

فاسأله: هل هذا الورى في ذاته... أم ذاته فيها هنا أمران

وإذا أقرّ بواحد من ذينك الـ... أمرين قَبَّلَ خدَّه النصراني

ويقول: أهلًا بالذي هو مثلنا... خشداشنا وحبيبنا الحقاني

وإذا نفى الأمرين فسأله إذًا... هل ذاته استغنت عن الأكوان؟

فلذلك قام بنفسه أم قام بالـ... أعيان كالأعراض والألوان؟

فإذا أقر وقال: بل هو قائم... بالنفس، فاسأله وقل ذاتان

إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى.

الوجه الثالث:

ما ساقه أربعة من الشهود العدول من كبار الحنفية وهم الإمام ابن أبي العز (٧٩٢هـ) والعلامة محمود الآلوسي (١٢٧٠هـ)، وابنه نعمان الآلوسي (١٣١٧هـ) وحفيده شكري الألوسي (١٣٤٢هـ) واللفظ للأول.

"من سمع أحاديث الرسول ﷺ وكلام السلف - وجد منه في إثبات "الفوقية" ما لا ينحصر.

ولا ريب أن الله تعالى لما خلق الخلق لم يخلقهم في ذاته المقدسة - تعالى الله عن ذلك -؛ فإنه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، فتعين أنه خلقهم خارجًا عن ذاته.

ولو لم يتصف سبحانه "بفوقية الذات" - مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفًا بضد ذلك؛ وضد "الفوقية"،"السفول" وهو مذموم على الإطلاق؛ لأنه مستقر "إبليس" وأتباعه وجنوده.

فإن قيل: لا نسلم أنه قابل "للفوقية" حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها.

قيل: لو لم يكن قابلًا "للعلو والفوقية" - لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها.

فمتى أقررتم أنه ذات قائم بنفسه، غير محاط للعالم، وأنه موجود في الخارج

وليس وجوده ذهنيًا فقط، بل وجوده خارج الأذهان قطعًا.

وقد علم العقلاء كلهم بالضرورة: أن ما كان وجوده كذلك - فهو إما داخل العالم، وإما خارج عنه، وإنكار ذلك إنكار ما هو أجلى وأظهر من الأمور البديهيات بل الضرورية بلا ريب؛ فلا يستدل على ذلك بدليل إلا كان العلم بالمباينة أظهر منه وأوضح وأبين.

وإذا كان "صفةُ العلوِ والفوقية" صفة كمال لا نقص فيه، ولا يستلزم نقصًا ولا يوجب محذورًا ولا يخالف كتابًا ولا سنة ولا إجماعًا. فنفي حقيقته يكون عين الباطل والمحال الذي لا تأتي به شريعة أصلًا. فكيف إذا كان لا يمكن الإقرار بوجوده، وتصديق رسله والإيمان بكتابه وبما جاء به رسوله - صلوات الله عليهم وسلامه - إلا بذلك؟.فكيف إذا انضم إلى ذلك شهادة العقول السليمة، والفطر المستقيمة، والنصوص الواردة المتنوعة على "علو الله" على خلقه، وكونه، فوق عباده التي تقرب من عشرين نوعًا...".

شبهة والجواب عنها:

هذه الوجوه العقلية التي ذكرناها لبيان أن الماتريدية كابروا بداهة العقل الصريح في نفيهم لعلو الله تعالى، وقولهم: "إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه ولا فوقه ولا تحته"، وشُدَّ الخناقُ عليهم - فلم يجدوا عنها جوابًا، ولا للخروج عنها بابًا، وكان الواجب عليهم أن يذعنوا للنقل الصحيح ولا يكابروا العقل الصريح، ولكنهم ازدادوا في المكابرة للعقل الصريح مكابرةً على مكابرةٍ فحكموا على هذه الوجوه العقلية الصريحة البديهية بأنها وهمية.

أما هذيانهم من أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا تحت فهو من القطعيات العقليات اليقينيات، فقالوا، "واحتج المخالف - (يعنون سلف هذه

الأمة وأئمة السنة) - بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح - يعنون علو الله تعالى ووجهه ويديه سبحانه وتعالى - وبأن كل موجودين فرضًا لابد أن يكون أحدهما متصلًا بالآخر مُمَاسًّا له، أو منفصلًا عنه مباينًا في الجهة والله تعالى ليس حالًا ولا محلًا للعالم فيكون مباينًا للعالم. والجواب: أن ذلك وهم محض...".

قلت: واعجبًا لهؤلاء المتكلمين يحكمون على القضايا الصادقة العقلية الصريحة الضرورية البديهية الموافقة للنصوص المحكمة الصحيحة بأنها قضايا وهميةٌ كاذبةٌ: أما حماقاتهم وجهلياتهم وخزعبلاتهم وشبهاتهم الواهية التي أوهى من بيت العنكبوت وهي في نفسها كاذبة بل من قبيل المستحيلات الممتنعات فهي عندهم براهين عقلية قاطعة يقينية حاكمة على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ونصوص سلف هذه الأمة وأئمة السنة.

كقولهم: "إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه ولا فوقه ولا تحته". وكقولهم الآخر العميق في الحماقة: "إنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم".

ولذلك يقول شيخ الإسلام في بيان حماقات المتكلمين ومكابرتهم للعقل الصريح ومناقضتهم للنقل الصحيح وخروجهم على الإجماع المحقق وإكراههم أنفسهم ضد الفطرة:

"... وأن ما عارض أخباره من الأمور التي يحتج بها المعارضون ويسمونها "عقليات" أو "برهانيات"... أو "مشاهدات" أو نحو ذلك من الأمور "الدّهاشات" أو يسمون ذلك "تحقيقًا" أو "توحيدًا" أو "عرفانًا" أو "حكمة حقيقية" أو "فلسفة" أو "معارف يقينة" ونحو ذلك من الأسماء التي يسميها أصحابها -

فنحن نعلم علمًا يقينيًا لا يحتمل النقيض: أن تلك "جهلياتٌ" و"ضلالاتٌ" و"خيالاتٌ" و"شبهاتٌ مكذوباتٌ" و"حججٌ سوفسطائيةٌ" و "أوهامٌ فاسدةٌ". وأن تلك الأسماء ليست مطابقة لمسماها، بل هي من جنس تسمية الأوثان "آلهة" وتسمية "مسيلمة الكذابِ" وأمثالِهِ "أنبياء"...".

والحقيقة أن هؤلاء المتكلمين وإن حكموا بلسانهم أن حجج فوقية الله تعالى وهميةٌ؛ ولكنهم ليسوا مقتنعين مطمئنين بذلك في قلوبهم فقلوبهم تناقض ما يجري على ألسنتهم من الإنكار والعناد والمكابرة، وقلوبهم تشهد على "علو الله".

قال شيخ الإسلام: "وكل هؤلاء يجد نفسه مضطربة في هذا الاعتقاد في نفسه وإنما يَسِكّنُ بعضَ اضطرابه نوع تقليد لمعظم عنده، أو خوفه من مخالفة أصحابه أو زعمه، أن حكم الوهم، والخيال، دون العقل.

وهذا التناقض في إثبات هذا الموجود الذي ليس بخارج عن العالم، ولا هو العالم الذي ترده فطرهم وشهودهم، وعقولهم.

غير ما في الفطرة من الإقرار بصانع فوق العالم؛ فإن هذا إقرار الفطرة بالحق المعروف، وذلك إنكار الفطرة بالباطل المنكر...".

قلت: ولله رد شيخ الإسلام ما أصدقه وما أنور فراسته، فلقد اعترف الغزالي (٥٠٥هـ) بهذه الحقيقة التي ذكرها شيخ الإسلام، من حيث لا يشعر.

فقال: "وهذه "القضايا" - يعني أدلة السلف في إثبات "علو الله تعالى" - مع أنها وهميةٌ فهي في النفس لا تتميز عن الأوليّات القطعية مثل قولك:

لا يكون شخص في مكانين".

بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالأوليات العقلية.

وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعًا هو صادق. بل الصادق ما يشهد به قوة

العقل...".

تدبر أيها المسلم من كلام هذا الفيلسوف الذي لقب بـ"حجة الإسلام" إسلام المكابرة لبداهة العقل الصريح ومناقضة محكم النقل الصحيح.

كيف اعترف ببعض الحق؟.

ولكن لما كان كلامه متضمنًا للباطل أيضًا.

وقف له العلامة المعلمي بالمرصاد فقال معلقًا على كلامه هذا، ومعقبًا عليه، مُجْتَثًّا لأوهامه، مُقْبِلًا مِكَرًّا على هامته:

"قال المثبتون - (للفوقية) -: أما أن القضية - (يعني كون الله فوق العالم) بديهية لفطرية فحق لا ريب فيه.

وأما زعمه: أنها وهميةٌ - فباطل.

لأن القضايا الوهمية من شأنها أن ينكشف حالها بالنظر انكشافًا واضحًا ومن شأن الشرع إذا كانت - تلك الوهمياتُ - ماسة بالدين كهذه أن يكشف عنها، وكلا هذين - الأمرين - منتفٍ. أما الشرع، فإنما جاء بتقرير هذه القضية، وتثبيتها، وتأكيدها بنصوص صريحة تفوق الحصر، بل أصل بناء الشرائع على نزول الملك من عند الله ﷻ بالوحي على أنبيائه عليهم الصلاة والسلام".

قلتُ: ومما يُكَذِّبُ هؤلاء تكذيبًا صريحًا اعترافهم بأن بني آدم كلهم - سوى أهل الكلام والفلسفة العريقين الغريقين - على الإقرار بأن الله تعالى فوق العالم، واعترفوا أيضًا بأن ملل الأنبياء والكتب السماوية والأحاديث النبوية جاءت على موافقتهم في "أن الله فوق العالم" لكن لمصلحة دعوتهم، لأن ملل الأنبياء والكتب السماوية والأحاديث النبوية لو جاءت صريحة بأن الله تعالى "لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته... لسارع الناس إلى الإنكار وبادروا إلى العناد، ولقالوا:

هذا الرب الذي هذا وصفه عدم محض.

قلت: تدبر أيها المسلم في هذا الكلام مع اشتماله على كفر قبيح - وهو أن الأنبياء والكتب جاءت على خلاف الحق وجاءت بالكذب لمصلحة دعوة العوام ولكن كلامهم هذا مع هذا الكفر الشنيع والإلحاد الفظيع، صريح في اعترافهم "بأن الله تعالى فوق العالم ليس إلاّ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف تكون فوقية الله تعالى على خلقه مع موافقتها المعقول والمنقول وإجماع بني آدم وفطرهم أمرًا وهميًا؟!.

وهذا كله دليل على أن سلف هذه الأئمة وأئمة السنة على حقٍ مبين من إثبات "فوقية الله تعالى" على العالم كله، وأن هذه قضية شرعية نقلية صحيحة، كما هي عقلية بديهية صريحة، وإجماعية فطرية أيضًا، فمن قال خلاف ذلك أو زعم أن الفوقية أمر وهمي فهو "قرمطي" في المنقولات، وسوفسطائي في المعقولات. ولذلك قال شيخ الإسلام: في هؤلاء الماتريدية والأشعرية وأمثالهم: "ولهذا كان هؤلاء المعرضون عن الكتاب، المعارضون له سوفسطائية منتهاهم السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات...". وقد يقول فيهم: "وهم في الحقيقة لا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا". وقال: "بل سلطوا الفلاسفة عليهم وعلى الإسلام".

وللإمام ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ كلام مهم ينبغي الاطلاع عليه.

حاصله: لو فرضنا أن العقل إن قبل قولكم: "إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا تحت... " فهو لقولنا: "إن الله فوق العالم" - أقبل.

وإن أبطل العقُل قولنا - فهو لقولكم أشد إبطالًا، فكيف تدعون أن قول القائل: "إن الله فوق العالم" من حكم الوهم؟.

ثم نقول: إن عامة فطر الناس بل جميع بني آدم في ذلك معنا ولم يخرج عن هذه البداهة العقلية وهذه الفطرة السليمة إلا طائفة قليلة من المتكلمين، وأول من عرف

عنه ذلك الجهم، فكيف تقولون "إن قول القائل: "إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق.. " هو من حكم العقل.

وقول القائل: "إن الله فوق العالم" من حكم الوهم؟.ونقول أيضًا: أنتم تحكمون على عقلياتنا بأنها من حكم الوهم، فإن كان حكم فِطَرِ بني آدم مقبولًا ترجحنا عليكم، وإلا نرجع إلى السمع، فإن السمع معنا لا معكم؛ فترجحنا فكيف تدعون علينا بالوهم؟.

قلت: الآن ليوازن كل مسلم طالب للحق والإنصاف بين حجج أئمة الإسلام وبين شبهات أساطين الكلام ليتبين من هم أصحاب الوهميات الكاذبات؟.

ومن المكابر لصريح العقل؟ ومن المخالف لصحيح النقل؟ ومن الخارج عن الإجماع والفطرة؟

وهؤلاء كانوا أئمة السنة الأبطال، وتلك سيوفهم الصوارم على أهل الضلال وأذكر ما قيل في هؤلاء الرعيل:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم... بهن فلول من قراع الكتائب

فلينظر المسلم من يخالل؟ فإن المرء مع من أحب، ولا يخف في الله لومة لائم.

وعيرني الواشون أني أحبها... وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

الوجه الرابع:

أن قول الماتريدية: "إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل بالعالم ولا منفصل عنه، ولا فوق العالم ولا تحته، ولا يمين ولا شمال، ولا خلف، ولا أمام".

مع مخالفته المنقول الصحيح ومكابرته المعقول الصريح، وخروجه على الفطرة والإجماع مستلزمٌ لكون الله معدومًا بل ممتنعًا، بل صريح في ذلك بأبلغ عبارة؛ لأن الشيء إذا لم يكن داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته ولا يمينه ولا شماله

ولا أمامه ولا خلفه فهو معدوم بل ممتنع بلا ريب، والعقل الصريح، والفطرة الصحيحة يشهدان على ذلك. بل الماتريدية والأشعرية أحسوا أن تصور هذا الشيء الذي هذه صفته صعبٌ، ولذلك قال الإيجي الأشعري (٧٥٦هـ): والجرجاني الماتريدي (٨١٦هـ) الحنفي واللفظ له: "وربما يستعان في تصور موجود لا حيز له أصلًا بالإنسان الكلي المشترك بين أفراده، وعلمنا به، فإنهما موجودان، وليسا بمتحيزين قطعا.

قلت: انظر أيها المسلم كيف اعترف هؤلاء بالحق وأن هذا الشيء الذي هذه صفته لا يعقل ولكن ربما يستعان في تصوره بالإنسان الكلي؟.

ومع ذلك لا يذعنون للحق.

فاعترافهم هذا أكبر دليل وأقطع حجة على أن قولهم: "إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق، ولا تحت... "

صريح في عدم وجود الله تعالى بل في كونه ممتنعًا. لأن وجود الإنسان الكلي وجود ذهني، لا خارجي حتى باعتراف الماتريدية عامة والكوثري خاصة.

فوجود الإنسان الكلي في الخارج ممتنع بلا ريب، فإذا كان وجود الله تعالى كوجود الإنسان الكلي-

فلابد أن يكون وجوده ذهنيًا، يمتنع وجوده في الخارج.

فيكون الله على قولهم معدومًا بل ممتنعًا.

قال شيخ الإسلام: "الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وبشرط سلب الأمور الثبوتية أو لا بشرط مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني. وبينوا أن المطلق بشرط الإطلاق، كإنسانٍ مطلقٍ بشرط الإطلاق، وحيوان مطلقٍ بشرط الإطلاق، وجسم مطلقٍ بشرط الإطلاق،

ووجودٍ مطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان".

قلتُ: لذا نرى أن استدلالهم على إثبات الصانع في الحقيقة استدلال على نفي الصانع.

قال شيخ الإسلام:"... قولهم: إنا عرفنا حدود العالم بهذه الطريقة وبه أثبتنا الصانع -

يقال لهم: لا جرم (أنكم) ابتدعتم طريقًا لا يوافق السمع ولا العقل؛ فالعالمون بالشرع معترفون أنكم مبتدعون في الإسلام ما ليس منه، والذين يعقلون ما تقولون يعلمون أن العقل يناقض ما قلتم، وأن ما جعلتموه دليلًا على إثبات الصانع لا يدل على إثباته؛ بل هو استدلال على نفي الصانع، وإثبات الصانع حق، وهذا الحق يلزم من ثبوته إبطال استدلالكم".قلت: لذلك قال أئمة السنة: "المعطل يعبد عدمًا، والممثل يعبد صنمًا، والمعطل أعمى، والممثل أعشى، ودين الله بين الغالي فيه والجافي عنه".ومن هذا يظهر أن المشبهة خيرٌ من المعطلة؛ فإن المعطل شر منه؛ لأنه شبه الله تعالى، بالمعدومات والممتنعات.ولأنه جمع بين التشبيه وبين التعطيل.وأن القول بالتشبيه المحض أهون من التعطيل، والتعطيل أعظم ضررًا من التشبيه، حتى باعترافهم.

وقد صرح القرامطة الباطنية على لسان ابن سينا وأمثاله.

والأشعرية على لسان الغزالي والرازي وأمثالهما، والماتريدية على لسان التفتازاني والبياضي، وأمثالهم، بأن الكتب السماوية والرسل لو صرحت للجمهور بأن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل به ولا منفصل عنه، ولا فوق-

ليبادروا إلى الإنكار ولقالوا: إن هذا هو المعدوم.

قلتُ: لا ريب أن هذا الرب الذي يصفه الماتريدية بأنه لا فوقُ ولا تحتُ ولا

خارجُ ولا داخلُ شيءٌ ممتنع الوجود فضلًا عن أن يكون واجب الوجود.

ولذلك جاءت الكتب السماوية والرسل على أن الله تعالى فوق العالم فتوافق النقل الصحيح والعقل الصريح والفطرة السليمة، وكل هذا يدل على أن هؤلاء الماتريدية في قولهم هذا مبطلون ومعدمون وجود الله سبحانه وتعالى، بل جعلوه ممتنعًا، من حيث لا يشعرون.

وقد صرح كثير من أئمة السنة والكلام بأن نفي علو الله تعالى مستلزم لكون الله معدومًا بل ممتنعًا.

وسأذكر فيما يلي نماذج من نصوص بعضهم لتكون محجة واضحة وشاهدة لما قلنا وتكون فيها عبرة للماتريدية وتتم الحجة عليهم وتقطع أدبارهم وأعذارهم، وتقلع أوردتهم وأوتنتهم:

١ - الإمام محمد بن الحسن الشيباني أحد الأئمة الثلاثة للحنفية رحمهم الله (١٨٩هـ) فقد صرح بأن الجهمية وصفوا الله تعالى بصفة لا شيء.

٢ - إمام أهل السنة أحمد بن حنبل (٢٤١هـ).قال بعد ما ذكر عقيدة الجهمية وسلوبهم: "فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء".

٣ - الإمام عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني المكي (٢٤٠هـ) صاحب كتاب (الحيد) في صدد رده على الجهمية.

قال: قال - (يعني أحدُ الجهمية) - أقول: إن الله في كل مكان لا كالشيء في الشيء، ولا كالشيء على الشيء، ولا كالشيء خارجًا عن الشيء، ولا مباينًا للشيء.

قال: (أي الكناني): فقد دلت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئًا،

لأنه لو كان شيئًا داخلًا في القياس المعقول - لأن يكون داخلًا في الشيء أو خارجًا من الشيء، فوصفت - لعمري! ملتبسًا لا وجود له وهو دينك، وأصل

مقالتك التعطيل".

قلت: علق على كلام الكناني هذا شيخُ الإسلام قائلًا:"فهذا عبدالعزيز يبين أن القياس والمعقول يوجب أن ما لا يكون في الشيء ولا خارجًا منه فإنه لا يكون شيئًا وأن ذلك صفةُ المعدوم...، وعبدالعزيز هذا قبل وجود الحنبلية...".

٤ - الإمام أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب (بعد ٢٤٠هـ).

الذي أصل ومهد للماتريدية والأشعرية جميعًا. والذي يعدُّ الإمام الأول للأشعرية كما هو الإمام للكلابية بل الأشعري نفسه في دوره الكلابي.

والذي قد أثنى عليه ابن فورك (٤٠٦هـ) ثناء عاطرًا وغالى فيه مغالاة فوصفه بألقابٍ فخمةٍ وأوصافٍ ضخمةٍ منها ما يلي:

"شيخ أهل الدين" "إمام المحققين" "المنتصر للحق وأهله" "الذاب عن دين الله".

"السيف المسلول على أهل الأهواء والبدع" "المؤيد بنصرة الهدى والرشد".

"الشيخ الأول" "الإمام السابق" "الممهد لهذه القواعد" "المؤسس لهذه الأصول"."الفائق لرتق الأباطيل" إلى آخر ذلك الثناء العاطر...

فقد قال ابن كلاب هذا: "وأخرج من النظر والخبر قول من قال: "لا في العالم ولا خارج منه فنفاه نفيًا مستويًا، لأنه لو قيل له: "صفه بالعدم".

ما قدر أن يقول فيه أكثر منه، ورد أخبار الله نصًا، وقال في ذلك ما لا يجوز في خبر ولا معقول، وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص".

والنفي الخالص عندهم هو الإثبات الخالص، وهم عند أنفسهم قياسيون.

فإن قالوا: "نعم ليس فوق".

قيل لهم: "وليس هو تحت"؟

فإن قالوا: "لا فوق ولا تحت".

أعدموه؛ لأن ما كان لا تحت ولا فوق فعدم".

قيل لهم: "فهو لا مماس ولا مباين"؟.

فإذا قالوا: "نعم".

قيل لهم: "فهو بصفة المحال من المخلوقين الذي لا يكون ولا يثبت في الوهم.

فإذا قالوا: "نعم".

قيل لهم: فأخبرونا عن معبودكم: مماس هو أم مباين؟

فإذا قالوا: لا يوصف بهما".

قيل لهم: "فصفة إثبات خالقنا كصفة عدم المخلوق.

فلم لا تقولون: "عدم".

كما تقولون للإنسان "عدم" إذا وصفتموه بصفة المعدوم. وقيل لهم: "إذا كان عدم المخلوق وجودًا له، فإذا كان العدمُ وجودًا كان الجهلُ علمًا والعجزُ قوةً". وقال ابن كلاب أيضًا في الرد على ما يقولون: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته"، وجعلهم كالدهرية: "فلم لا كنتم أولى بالكفر والتشبيه منهم؟ إذ زعمتم مثل زعم الملحدين، وقلتم مثل مقالة الضالين، وخرجتم عن توحيد رب العالمين".

قلت: وفي كلام ابن كلاب هذا عبرة بالغة للماتريدية والأشعرية وقد علق على كلامه هذا شيخ الإسلام قائلًا:

"والمقصود: أن ابن كلاب - إمام الأشعري، وأصحابه، ومن قبلهم، كالحارث المحاسبي وأمثاله - يبين أن من قال: "لا هو في العالم ولا خارج منه".

فقوله فاسد خارجٌ عن طريق النظر، والخير، وأنه قد رد خبر الله نصًا.

ولو قيل له: "صفة بالعدم".

ما قدر أن يقول أكثر منه...، وأنهم قالوا: "هذا هو التوحيد الخالص".وهو النفي الخالص، فجعلوا "النفي الخالص" هو "التوحيد الخالص"، وهذا الذي قاله - ابن كلاب- هو الذي يقوله جميع العقلاء الذين يتكلمون بصريح العقل، بخلاف من تكلم في المعقول بما هو وهم وخيال فاسد".٥ - الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) إمام الأشعرية، والذي جعله كثير من الحنفية، ومنهم الكوثري حنفيًا.

فقد قال هذا الإمام في الرد على الجهمية نفاة الصفات ولاسيما صفة "العلو":

"... فلم يثبتوا له وصفهم حقيقةً، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانيةً، إذ كلّ كلامهم يؤول إلى التعطيل، وجميع أوصافهم تدل على النفي، يريدون بذلك "التنزيه"، ونفي "التشبيه" على زعمهم. فنعوذ بالله من "تنزيه" يوجب النفي والتعطيل".

قلت: في كلام هذا الإمام عبرة للماتريدية والأشعرية جميعًا، فاعتبروا يا أولي الأبصار.٦ - السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي (٤٢١هـ) الملك العادل، وفاتح بلاد الهند والسند، وكاسر الأصنام، الملقب بـ"يمين الدولة" و"أمين الملة" فله قصة مع ابن فورك (٤٠٦هـ) الذي قال فيه ذهبي العصر العلامة المعلمي (١٣٨٦هـ) ما قال.

فقد نفى ابن فورك - أمام هذا السلطان - "فوقية" الله تعالى، ووافق الجهمية، وخرج من الجماعة وكابر العقل الصريح وناقض النقل الصحيح وعاند الفطرة السليمة، فوصف الله بصفة المعدوم بل الممتنع.

فقال له السلطان:"فلو أردت أن تصف المعدوم كيف تصفه بأكثر من هذا".وقال له أيضًا: "فرق لي بين هذا "الرب" الذي تصفه، وبين "المعدوم".

٧ - وقال الإمام حافظ المغرب ابن عبدالبر (٤٦٣هـ)."... وهم - (أي

"المعطلة")... نافون للمعبود "يلاشون أي يقولون: لا شيء" والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وهم أئمة الجماعة...".

٨ - شيخ الإسلام (٧٢٨هـ).

حَصْرُ كلام شيخ الإسلام في بيان أن قول المتكلمين: "إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا تحت...".

صريح في كون الله معدومًا ممتنعًا بشهادة بداهة النظر والفطرة-: صعبٌ.

وله تحقيقات بديعة إلى الغاية تسر الخواطر وتقر النواظر.

وأكتفي بالإحالة إلى بعض مؤلفاته القيمة فليرجع القارئ إليها.

يا منكرًا أن الإله مباين... للخلق يا مفتون بل يا فاتن

هب قد ضللت فأين أنت؟ فإن تكن... أنت المباينَ فهو أيضًا بائن

أو قلت: لست مباينًا قلنا: إذن... بالاتحاد، أو الحلول تشاحن

أو قلت: ما هو داخل، أو خارج... هذا يدل بأن ما هو كائن

إذ قد جمعت نقائصًا ووصفته... عدما بهاهل أنت عنها ضاعن

فارجع وتب من قال مثلك إنه... لمعطل والكفر فيه كامن

فأجاب شيخ الإسلام بجواب كاف شاف يشفي العليل ويروي الغليل من المرضى بأدواء التحريف والتعطيل.

وحقق بالمنقول الصحيح والمعقول الصريح أن الله فوق العالم، وأن قولهم: "إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا تحت...".يلزم منه كون الله تعالى معدومًا بل ممتنعًا فأجاد وأفاد شيخ الإسلام، جزاه الله خيرًا.

٩ - وقال مؤرخ الإسلام ناقد الرجال الإمام الذهبي (٧٤٨هـ):

"مقالة السلف، وأئمة السنة، بل الصحابة، والله ورسوله ﷺ والمؤمنون: أن الله

ﷻ في السماء وأن الله على العرش، وأن الله فوق سماواته..

ومقالة الجهمية: أنه في جميع الأمكنة.

ومقالة متأخري المتكلمين: أن الله تعالى ليس في السماء، ولا على العرش ولا على السماوات، ولا في الأرض، ولا داخل العالم ولا خارج العالم، ولا هو بائن عن خلقه، ولا هو متصل بهم...

قال لهم أهل السنة والأثر... :

فإن هذه السلوب نعوت المعدوم، تعالى الله جل جلاله عن العدم؛ بل هو متميز عن خلقه، موصوف بما وصف به نفسه، من أنه فوق العرش بلا كيف".

١٠ - الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ (٧٥١هـ) له بحوث قيمة في تحقيق أن كلام المتكلمين: "إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا تحت...".

مستلزم لكون الله تعالى معدومًا بل مستحيلًا ممتنعًا. وأن حاصل قولهم إنكار وجود الصانع، وأنهم سايروا الفلاسفة، والدهرية، والجهمية، والزنادقة، وأنهم لا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا، وأن طريقهم لإثبات الصانع طريق لنفيه، إلى آخر كلامه القيم المهم الفصيح البليغ الذي فيه دواءٌ شافٍ كافٍ للمرضى بداء التحريف والتعطيل.

ومن أقواله الصوارم:

فاحكم على من قال: ليس بخارج... عنها، ولا فيها، بحكم بيان

بخلافه الوحيين، والإجماع والـ... ـعقل الصريح، وفطرة الرحمن

فعليه أوقع حدّ معدومٍ وذا... حدُّ المحال بغير ما فرقان

ياللعقول إذا نفيتم مخبرًا... ونقيضه! هل ذاك في إمكان

إذ كان نفي دخوله، وخروجه... لا يصدقان معا لذي الإمكان

إلا على عدم صريح نفيه... متحقق ببداهة الإنسان

أيصح في المعقول يا أهل النهى... ذاتان لا بالغير قائمتان

ليست تباين منهما ذات لأخـ... ـرى، أو تحايثها فتجتمعان

إن كان في الدنيا محال فهو ذا... فارجع إلى المعقول، والبرهان

١١ - وقال الإمام ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ):

".. بل يقول هؤلاء المتكلمون "لا مباين، ولا مجابن، لا داخل العالم ولا خارجه".

فيصفونه بصفة العدم والممتنع. تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوًا كبيرًا....

١٢ - وقال الإمام الشوكاني (١٢٥٠هـ):

"يا هذا.. قد رأيت ما يقوله كثير منهم:

"إن الله سبحانه...، لا داخل العالم، ولا خارجه".

فأنشدك الله! أي عبارة تبلغ مبلغ هذه العبارة في النفي؟.

وأي مبالغةٍ في الدلالة على هذا النفي، تقوم مقام هذه المبالغة؟

فكأن هؤلاء في فرارهم من شبهة "التشبيه" إلى هذا "التعطيل" كما قال القائل":

فكنت كالساعي إلى مثعب... موائلًا من سبل الراعد

أو كالمستجير من الرمضا بالنار... والهارب من لسعة الزنبور إلى لدغة الحية، ومن قرصة النحلة إلى قضمة الأسد".

١٣ - ١٥ - وللعلامة محمود الآلوسي الحنفي (١٢٧٠هـ) وابنه نعمان الآلوسي الحنفي (١٣١٧هـ، وحفيده شكري الآلوسي الحنفي (١٣٤٢هـ) كلام مهم في هذا الصدد وقد تقدم نص كلامهم.

وفي ذلك عبرة للماتريدية أيما عبرة؟

الحاصل: أن هؤلاء الماتريدية وخلطاءهم من المتكلمين أفنوا أعمارهم وأنهوا قواهم لإثبات وجود الله تعالى وأنه واجب الوجود بطرق استلزمت كون الله تعالى معدومًا؛ بل ممتنع الوجود فضلًا عن كونه ممن الوجود؛

لأنهم وصفوا الله تعالى بصفات المعدومات بل الممتنعات، فأرادوا التنزيه فوقعوا في أقبح التشبيه وأوقحه، وأرادوا نفي التمثيل فوقعوا في أبشع التحريف وأشنع التعطيل.

الوجه الخامس:

أن قول الماتريدية، "إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه ولا فوق ولا تحت... " إلى آخر هذيانهم -

رفعٌ للنقيضين. ورفع النقيضين محال عند العقلاء جميعًا.

فإن القاعدة المطردة الكلية في "النقيضين" أنه لا يجوز رفعهما ولا يجوز جمعهما، حتى باعتراف الماتريدية.

وللماتريدية شبهات كثيرة تشبثوا بها في نفي "علو" الله سبحانه وتعالى تشبث الغريق بكل حيلة.

وكلها ترجع إلى شبهة "التشبيه" التي عطلوا بها كثيرًا من الصفات - ومنها صفة "العلو" وقد أبطلنا هذه الشبهة في الفصل الأول من الباب الثاني.

أما في هذا الفصل فقد ذكرنا من شبهاتهم حول صفة "العلو" ستًا مع إبطالها في المباحث السابقة.

ونذكر في هذا المبحث من شبهاتهم أربعًا أخرى مع الجواب عنها، وهي: شبهات "الحد" و"الجهة" و"الحيز" و"المكان".

زعمت الماتريدية تبعًا للجهمية الأولى أن نصوص الفوقية وعلو الله تعالى ولو حملت على ظاهرها، وأن صفة "علو" الله تعالى لو حملت على حقيقتها-

لزم كون الله تعالى في "الجهة" "وكونه" "محاطًا" وإن كان في "جهة" لابد أن يكون بينه وبينها مسافة مقدرة.

ويتصور أن تكون أزيد من ذلك، أو أنقص، أو مساوية.

ولو كان الله تعالى في "جهة".

لزم قدم "المكان" و"الجهة" و"الحيز".

كما لزم كون الله تعالى "جسمًا" و"مركبًا" و"جوهرًا".

وكونه محلًا للحوادث.

وأيضًا إما أن يساوي "الحيز" أو ينقص عنه فيكون "متناهيًا" أو يزيد عليه فيكون "متحيزًا".

هذا كان تقريرًا لشبهاتهم في نفي "علو الله تعالى".

وبناءً على هذه الواهيات قالوا: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه وليس في جهة، ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف، ولا على العرش ولا فوق العالم، ولا على غيره.

ولذلك كفروا من وصف الله بأنه في السماء أو وصفه بأنه فوق العالم.

وقالوا: "وهو تعالى منزه عن صفات الجواهر والأجسام والأعراض، ولوازمها لا مجال للزمان والمكان والجهة في حضرته تعالى، وهذه كلها مخلوقاته وزعم جماعة ممن لا خير لهم: أنه تعالى فوق العرش. وأثبتوا له سبحانه وتعالى جهة الفوق والعرش...".

أما الكوثري مجدد الماتريدية ورافع لواء الجهمية والقبورية في آن واحد -

فيقول: من جوز في معبوده الدخول والخروج والاستقراء - فهو عابد وثن.

وقال فيمن أثبتوا علو الله تعالى، واستواءه على عرشه:

لاحظ لهم من الإسلام غير أن جعلوا صنمهم الأرضي صنمًا سماويًا. وقال الكوثري: "واعتقاد حلول الحوادث فيه جل شأنه كفر صراح عند أهل السنة".

وقال: "وما له حد وغاية ونهاية - فهو الجسم الذاهب في الجهات، وإكفار من يقول بذلك في إله العالمين واجب...".

وقال:"... وأما المسلمون - فهم يعتقدون أن الله سبحانه منزه عن المكان...".

"وإثبات الحد له تعالى من أهون ما في الكتاب - (نقض الدارمي) من صنوف الضلال".

وقال: "مع أن القول بإثبات الجهة كفر عند الأئمة الأربعة هداة الأمة...".

وقال: فيمن أثبت لله جهة الفوق: "فهم منكرون لذات الإله المنزه عن ذلك فلزمهم الكفر لا محالة".

وقال: "والصحيح القول بتكفيرهم، إذ لا فرق بينهم وبين عباد الأصنام والصور".

وذكر أن من قال: بفوقية الله تعالى وأنه على العرش - فهو من أتباع فرعون ومحتج بقول ملحد جاهلي.

وقال: "إن الأشعري وأكثر المتكلمين قالوا بتكفير كل مبتدع كانت بدعته كفرًا أو أدت إلى كفر، كمن زعم أن لمعبوده صورةً، أو أن له حدًا ونهايةً...، وكل ذلك موجود في كتاب الدارمي...".

ثم قال: وما في كتاب الدارمي من إثبات المكان والجهة والحد والنهاية والغاية... وكفر ناقل من الملة حتى إخوان الصفا يقرون في قرارة أنفسهم أن ذلك

كفر ناقل عن الملة فكيف أصدر الأزهر القرار بإباحة نشره وأنه لا شيء في تداوله - على ما فيه من الكفريات الفظيعة التي ذكرنا بعض نماذج منها. ثم قال: في كتاب الدارمي وسنة عبدالله بن أحمد من الكفريات والجاهلية الجهلاء والوثنية الخرقاء ودسائس الوثنية وصرائح الكفر الناقل من الملة. وقال: "ومن يَعُدُّ الله سبحانه متمكنًا بمكان فهو عابدُ وثن خارجٌ عن جماعة المسلمين كما نص عليه غير واحد من أئمة أصول الدين، تعالى الله عن إفك الأفاكين".

قلت: هكذا نرى الكوثري في عامة كتاباته الفتاكة المسمومة يجاهر بتلبيس الحق بالباطل، وتدليس في الدين وتحريف لصميم الإسلام وتكفير لسلف هذه الأئمة وأئمة السنة وجعلهم وثنية وطعنه في كتبهم وجعلها من كتب الوثنية.

وقد قال مثل هذا الهذيان كبار أساطين الماتريدية.

وقد حرف أبو الليث السمرقندي (٣٧٥هـ) قول الإمام أبي حنيفة: "من قال: لا أعرف ربي أفي السماء أم في الأرض فقد كفر". فقال: في توجيه كلام الإمام أبي حنيفة: "لأنه بهذا القول يوهم أن يكون له مكان فكان مشركًا". وتبعه في هذا التحريف رئيس قضاة الماتريدية لعساكرهم كمال الدين البياضي (١٠٩٨هـ) فقال في توجيه كلام الإمام أبي حنيفة: "لكونه قائلًا باختصاص الباري بجهة وحيز، وكل ما هو مختص بالجهة والحيز فإنه محتاج محدث بالضرورة...".

قلت: هذا كان بيانا تشبثهم بتلك الشبهات وتمسكهم بتلك الألفاظ المجملة البدعية الفلسفية الكلامية البراقة المدهشة المخوّفة المهولة لمن لا يعرف حقيقة قصدهم منهم، وبهذه الشبهة عطلوا "صفة العلو" لله تعالى، وحرفوا نصوصها بأنواع من التأويلات إلى شتى المعاني المجازية التي ذكرناها.

الجواب عن هذه الشبهات:

لأئمة السنة عن شبهاتهم جوابان: إجمالي، وتفصيلي:

أما الجواب الإجمالي:

فهو أن هذه الألفاظ المجملة المتشابهة المحدثة الفلسفية الكلامية لا تقبل مطلقًا ولا ترد مطلقًا قبل أن يعلم مراد قائلها.

بل لابد أن يستفسر قائلها؛ فإن أراد معنًى حقًا موافقًا للكتاب والسنة - قيل قوله وإلا يرد قوله، وينبذ نبذ النواة.

قال شيخ الإسلام (٧٢٨هـ) والإمام ابن القيم (٧٥١هـ) وابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) ونعمان الآلوسي الحنفي (١٣١٧هـ) واللفظ للثالث:

"للناس في إطلاق مثل هذه الألفاظ ثلاثة أقوال:

فطائفة تنفيها، وطائفة تثبتها، وطائفة تفصل، وهم المتبعون للسلف... لأن المتأخرين قد صارت هذه الألفاظ في اصطلاحهم فيها إجمال وإبهام كغيرها من الألفاظ الاصطلاحية.

فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوي.

ولهذا كانت النفاة ينفون بها حقًا وباطلًا... وبعض المثبتين لها يدخل لها معنى باطلًا مخالفًا لقول السلف، وليس لنا أن نصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه ولا وصف به رسوله ﷺ نفيًا وإثباتًا وإنما نحن متبعون لا مبتدعون، فالواجب أن ينظر في هذا الباب، أعني باب الصفات فما أثبته الله ورسوله ﷺ أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله ﷺ نفيناه... وأما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها فلا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها. فإن كان معنى صحيحًا قبل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص دون الألفاظ المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب به ونحو ذلك".

وقال ابن أبي العز أيضًا بعد ما أكد أن يجعل الكتاب والسنة أصلًا ودليلًا وبرهانًا:

"ويجعل أقوال الناس التي توافقه أو تخالفه متشابهة مجملة، فيقال: لأصحابها هذه الألفاظ يحتمل كذا وكذا، فإن أرادوا بها ما يوافق خبر رسول الله ﷺ قبل، وإن أرادوا بها ما يخالفه رد، وهذا مثل لفظ المركب والجسم، والحيز، والجوهر والجهة، والحيز، والعرض، ونحو ذلك... وإذا وقع الاستفسار والتفصيل تبين الحق من الباطل". ثم ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أننا لا نوافق هؤلاء على هذه التسميات ولا كرامة فإن سموا إثبات الصفات تركيبًا مثلا، فنقول لهم: العبرة للمعاني لا للألفاظ سموه ما شئتم، ولا يترتب على التسمية بدون المعنى حكم، فلو اصطلح على تسمية اللبن خمرًا لم يحرم بهذه التسمية.

قلت: بناء على ذلك نقول: للماتريدية سموا صفات الله تعالى من العلو والنزول والاستواء والوجه واليد، والقدم، والغضب، والرضا، والمحبة، والكراهية، ما شئتم فلا يجوز إبطال صفات الله تعالى بالتسميات المبتدعة والألقاب الشنيعة المدهشة من الحد، والحيز، والجهة، والمكان، والأفول، وحلول الأعراض، والتشبيه، والتجسيم ونحوها؛ فالعبرة للمعاني لا للمباني.

وأما الجواب التفصيلي فهو ما يلي:

١ - "الحد".

إننا قد بينا قاعدة مهمة من قواعد السلف في باب الصفات حول الألفاظ المجملة المتشابهة الكلامية آنفًا في الجواب الإجمالي.

فنقول: في ضوء القاعدة:- إن لفظ "الحد" يطلق على معنيين:

الأول: بمعنى الإحاطة بالله علمًا فلا شك أن "الحد" بهذا المعنى منفي عن الله

تعالى فلا منازعة بين أهل السنة، لأن الله تعالى غير مدرك بالإحاطة، وقد عجز الخلق عن الإحاطة به، وعلى هذا يحمل قول من نفى "الحد" من السلف. والثاني: بمعنى أن الله تعالى متميز عن خلقه منفصل عنهم مبائن لهم عال عليهم غير مخلوط بهم ولا حال فيهم فهذا المعنى حق فـ"الحد" بهذا المعنى لا يجوز أن يكون فيه منازعة في نفس الأمر، فإنه ليس وراء نفيه إلا وجود الرب، ونفي حقيقته وعلى هذا يحمل قول من أثبت " الحد" لله تعالى من السلف.لذا نرى كثيرًا من السلف كسفيان الثوري وشعبه وحماد بن زيد وحماد بن سلمة، وشريك وأبو عوانه وأبو داود الطيالسي والطحاوي، وغيرهم نفوا "الحد".وفي رواية عن الإمام أحمد أيضًا.

وبجانب ذلك نرى كثيرًا من السلف يثبتون "الحد" لله تعالى. كعبد الله بن المبارك - وهو حنفي عند الحنفية - ورواية عن الإمام أحمد.والإمام عثمان الدارمي وغيرهم. فالذين نفوا "الحد" قصدوا المعنى الأول، وهو الباطل الذي يجب نفيه عن الله تعالى، والذين أثبتوا "الحد" قصدوا المعنى الثاني وهو الحق الذي يجب الإيمان به وهو "العلو".ولكن الطامة الكبرى أن طوائف المعطلة أدخلوا في معنى "الحد" حقًا وباطلًا فنفوها جميعًا فنفوا ضمن نفيهم "للحد" فوقية الله تعالى على عباده وعلوه على عرشه.

قال الإمام الذهبي (٧٤٨هـ):

وقد سئل أبو القاسم التيمي رَحِمَهُ اللَّهُ: هل يجوز أن يقال: لله حدٌّ أو لا؟ وهل جرى هذا الخلاف في السلف؟ فأجاب: هذه مسألة أستعفي من الجواب عنها لغموضها، وقلة وقوفي على غرض السائل منها؛ لكني أشير إلى بعض ما بلغني، تكلم أهل الحقائق في تفسير الحد بعبارات مختلفة، محصولها أن حد كل شيء موضع بينونته عن غيره، فإن كان غرض القائل: ليس لله حد: لا يحيط علم الحقائق به، فهو مصيب،

وإن كان غرضه بذلك: لا يحبط علمه تعالى بنفسه فهو ضال، أو كان غرضه أن الله بذاته في كل مكان فهو أيضًا ضال".

وعلق عليه الذهبي قائلًا:"قلت: الصواب الكف عن إطلاق ذلك، إذ لم يأت فيه نص، ولو فرضنا أن المعنى صحيح فليس لنا أن نتفوه بشيء لم يأذن به الله خوفًا من أن يدخل القلب شيء من البدعة اللهم احفظ علينا إيماننا".

٢ - "الجهة":هذه اللفظة أيضًا من الألفاظ المبتدعة الكلامية المتشابهة المجملة التي يجب التفصيل فيها، حتى يتميز الحق من الباطل، فيقبل الحق ويرد الباطل، وقبل التفصيل لا يحكم عليها نفيًا ولا إثباتًا لئلا ينفى الحق ضمن النفي العام، لأن أهل البدع من طوائف المعطلة ينفون "الجهة" ويريدون بذلك نفي "علو الله تعالى" على عرشه، وفوقيته على خلقه.

وإذا فصلنا في معنى الجهة، علمنا أن "الجهة" تطلق على معنيين: حقٍ، وباطلٍ.

فنظرًا إلى المعنى الباطل يجب نفي الجهة عن الله تعالى، ونظرًا إلى المعنى الحق يجب إثباته لله تعالى.

قال شيخ الإسلام، والإمام ابن أبي العز، والعلامة محمود الآلوسي، وابنه نعمان، وحفيده شكري، وكلهم حنفية غير الأول، واللفظ له:

"فلفظ "الجهة" قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقًا كما إذا أريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السموات، وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما أريد بالجهة ما فوق العالم.

ومعلوم أنه ليس في نص إثبات لفظ "الجهة" ولا نفيه.

كما فيه إثبات "العلو" و"الاستواء" و"الفوقية" و"العروج إليه" ونحو ذلك...، وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق، والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق -

سبحانه وتعالى ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

فيقال لمن نفى "الجهة": أتريد بالجهة أن شيء موجود مخلوق؟.

فالله ليس داخلًا في المخلوقات.

أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟.

فلا ريب أن الله فوق العالم بائن من المخلوقات.

وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم؟ أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟.فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل".

قلت: لفظ "الجهة" بالمعنى الصحيح، أعني بمعنى "العلو" لله تعالى على خلقه، هو مقتضى الكتب السماوية والأحاديث النبوية، وعلى ذلك العقل الصريح والفطرة السليمة ولذلك يوجد في كلام أئمة السنة، لفظة "الجهة" بهذا المعنى، ولا غبار عليها، ومع ذلك الأفضل التقيد بالألفاظ المأثورة.

وإثبات "الجهة" لله تعالى بهذا المعنى مما اعترف به كثير من كبار المتفلسفة، والمتكلمة.

١ - ٣ - القاضي عياض (٥٤٤هـ) والإمام النواوي (٦٧٦هـ) والزبيدي الحنفي (١٢٠٥هـ):فقد صرحوا بأن المحدثين والفقهاء والمتكلمين بإثبات "جهة" الفوق وأن معنى في السماء عندهم "على السماء" وأما دهماء المتكلمين فينفون الجهة.

٤ - وقال أبو الوليد محمد بن أحمد المعروف بابن "رشد" الحفيد المتفلسف (٥٩٥هـ):

"القول بالجهة: وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه وتعالى حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية... وظواهر

الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة".ثم ذكر عدة أدلة على ذلك كما ضرب مثالًا مهما للمؤولين المحرفين.

٥ - وقال القرطبي المفسر (٦٧١هـ) بعد ما ذكر مذهب المتكلمين النفاة لعلو الله تعالى:

"وقد كان السلف الأول لا يقولون بنفي "الجهة" ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها، كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة... وإما جهلوا كيفية الاستواء".ثم ذكر مقالة الإمام مالك المشهورة في الاستواء ثم قال: "وهذا القدر كاف...، والاستواء في كلام الرب: هو العلو والاستقرار...".٦ - وقال القرطبي أيضًا "وأظهر الأقوال في ذلك ما تظاهرت عليه الآي والأخبار، وقاله الفضلاء الأخيار أن الله على عرشه كما أخبر في كتابه، وعلى لسان نبيه بلا كيف بائن من خلقه، هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات".

قلت: بعد هذا كله تبين بلا ريب للمسلمين طالبي الحق والإنصاف أن الكوثري كذاب بهات أفاك فيما يفتري على الله ورسوله وأئمة الإسلام وغيرهم حيث يقول متحديًا:"ولم يقع ذكر الجهة في حق الله سبحانه في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في لفظ صحابي أو تابعي، ولا في كلام أحد ممن تكلم في ذات الله وصفاته من الفرق سوى أقحاح المجسمة، وأتحدى من يدعي خلاف ذلك أن يسند هذا اللفظ إلى أحد منهم بسند صحيح فلن يجد إلى ذلك سبيلًا فضلًا عن أن يتمكن من إسناده إلى الجمهور بأسانيد صحيحة...".

ويقرر الكوثري قول السبكي ويسكت عليه بعد ما ذكر قول الإمام ابن القيم "إن الله فوق سماواته... نقول ما قاله ربنا".فقال السبكي وأقره الكوثري: "أين قال: ربنا

أنه بائن من خلقه ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته؟ فقد نسبت إلى قول الله ما لم يقله".

قلت: عار وشنار على الكوثري وبعض الديوبندية حيث يبالغون في الثناء على هذا الخائن الظنين الذي غالب كلامه ثرثرة وكذب وطنين، ثم يصفونه بالتثبت والاحتياط والأمانة وأنه لا فلة فيه دراية ورواية وأنه لا لجواده كبوة ولا لصارمه نبوة.

مع أن نصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف هذه الأمة وأئمة السنة بل نصوص كثير من أئمة الكلام صريحة في "الفوقية".

٣ - "الحَيِّز":

وكذلك لفظة "الحيز" فالقول فيها كالقول في أخواتها من ألفاظهم الكلامية المجملة المدهشة التي يردون بها الحق أيضا ضمن ردهم للباطل. قال شيخ الإسلام: "وكذلك لفظ "المتحيز" إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر بل وسع كرسيه السموات والأرض..، وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي مباين لها، منفصل عنها ليس حالًا فيها، فهو سبحانه كما قال أئمة السنة، فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه".

٤ - "المكان":

وهكذا لفظ "المكان" لا ننفيه ولا نثبته حسب قاعدة السلف المذكورة بل نفصل فيه ونستفسر قائله فنقبل المعنى الحق ونرد المعنى الباطل، ولا نفعل كما يفعل طوائف المعطلة من نفيهم علو الله تعالى على خلقه ضمن نفيهم للمكان عن الله تعالى.

قال شيخ الإسلام:"... ومنهم من لا يفهم قول الجهمية بل يفهم من النفي معنى صحيحًا... مثل أن يفهم من قولهم: "ليس في جهة" ولا له "مكان" ولا هو "في

السماء".أنه ليس في جوف السماوات - وهذا معنى صحيح وإيمانه بذلك حق - ولكن يظن أن الذين قالوا هذا النفي اقتصروا على ذلك، وليس كذلك بل مرادهم، أنه ما فوق العرش شيء أصلًا ولا فوق السماوات إلا عدم محض، وليس هناك إله يعبد، ولا رب يدعى ويسأل، ولا خالق خلق الخلائق، ولا عرج بالنبي ﷺ إلى ربه أصلًا هذا مقصودهم".

وقال العلامة نعمان الألوسي الحنفي: "وأما القائل الذي يقول: إن الله لا ينحصر في مكان إن أراد به أن الله لا ينحصر في جوف المخلوقات، وأنه لا يحتاج إلى شيء منها فقد أصاب، وإن أراد أن الله تعالى ليس فوق السماوات، ولا هو مستو على العرش استواء لائقًا بذاته وليس هناك إله يعبد، "ومحمد ﷺ" لم يعرج إلى ربه تعالى، فهذا جهمي فرعوني معطل".ثم ذكر قاعدة السلف في الألفاظ المجملة.قلت: إثبات "المكان" بالمعنى الصحيح - وهو العلو لله تعالى - لا يستلزم أي محذور ولا لوازم باطلةً.

قلت: لقد تبين بهذه النصوص.

أنه لا يلزم من حمل نصوص "العلو والفوقية" على ظاهرها من المعاني الحقيقية المتبادرة إلى الأذهان السليمة أي محذور ما دمنا ملتزمين نفي التكييف والتمثيل.

فلا يلزم من ذلك تشبيه يخالف التنزيه.

ولا يلزم الحد والجهة، والحيز والمكان بالمعاني التي يقصدها هؤلاء المعطلة ولا يلزم كون الله محدودًا متبعضًا متجزيًا متناهيًا جوهرًا وجسمًا.

ولا يلزم كون الله محلًا للحوادث ولا لزوم الانتقال ولا التجزي ولا الانقسام.

كما لا يلزم أن يكون كل واحد من الحد والجهة، والحيز، والمكان، قديمًا مع الله تعالى لأن الحيز والمكان عند هؤلاء المتكلمين يعد موهوم لا شيء محض كما

تقدم.

فلا يلزم تعدد القدماء، وقد تقدم أيضًا أن المراد من الجهة ما فوق العالم غير الله تعالى، وما فوق العالم غير الله تعالى هو أمر معدوم؛ لأن الموجود إما خالق، وإما مخلوق وفوق المخلوق ليس إلا الخالق، فلا يتصور كون الخالص في شيء موجود، إذًا لا يتصور كون موجود قديمًا مع الله تعالى، فلا يلزم قدم الحد والجهة والحيز والمكان بالمعنى الذي يريد الماتريدية.

قال شيخ الإسلام: "فقوله: يلزم قدم الجهة أو الانتقال، إنما يصح لو قيل: إنه موجود في سواه، وإما إذا أريد بذلك أنه فوق العالم، أو وراء العالم، وليس هناك غيره، وليس هناك شيء موجود آخر، حتى يقال: إنه قديم. وأما العدم فإن قيل: إنه قديم بهذا التفسير، فهو كعدم سائر المخلوقات، وقدم العدم بهذا التفسير ليس بممتنع...".

قلت: ما ذكرنا في هذه المباحث في هذا الفصل من إقامة الحجج الباهرة والبراهين القاهرة على علو الله تعالى على خلقه - من صحيح المنقول وصريح المعقول والإجماع المحقق والفطرة السليمة لنسف شبهات الماتريدية وبيان أنهم خالفوا النقل والعقل والإجماع والفطرة في آن واحد، وأنهم ليسوا من أهل السنة بل هم من الفرق الجهمية - فيه كفاية لطلاب الحق والإنصاف،، والله حسب عصبة التعصب والاعتساف،،

فإنهم لا يدفعون حماقتهم بالندامة،، ولو أطلبت لهم الملامة،،

فهم كما قيل:

وشيخ عن الحمق لا ينتهي... أطلتَ له اللومَ أم لم تطل

(باب الرد على الماتريدية في تعطيلهم لصفة استواء الله تعالى على عرشه)

لقد سبق أن عرضنا موقف الماتريدية من هذه الصفة.

فقد تقدم أنهم عطلوها وحرفوا نصوصها إلى شتى المعاني المجازية كالاستيلاء والتمام، أو القصد، فأرجعوا صفة الاستواء "إلى" صفة "القدرة". وإما إلى صفة "الإرادة".

وكانت لهم حول هذه الصفة شبهات:

فقد قالوا: لو حملنا نصوص "الاستواء على ظاهرها وحقيقتها يلزم منه لله "المكان" "والتغير" و"الانتقال" و"التحيز" وكونه "محدودًا" "محاطًا" وغير ذلك، وهذا كله من أمارات الحدوث والحاجة والنقصان، والله منزه عنها. فالله لا على العرش ولا على غيره، لأن ذلك من صفات الأجسام.

وأيدوا تحريفهم لنصوص الاستواء ببيت مكذوب مصنوع، مفتعل موضوع، منسوب كذبًا وزورًا، إلى كافر نصراني مختل العقل مضطرب الكلام وهو "الأخطل".

قد استوى بشر على العراق... من غير سيف ودم مهراق

ويقول: الكوثري: "وأنى لهم التمسك بآية "الاستواء" والاستواء له معان، وللعرش معان في اللغة".

وقال: "وللاستواء في كلام العرب خمسة عشر معنى ما بين حقيقة ومجاز....".

ثم قال الكوثري في تحريفه كلام الإمام مالكٍ: "وإما أن لا يفسر كما قال الإمام مالك وغيره "إن الاستواء معلوم" يعني مورده في اللغة، والكيفية التي أرادها الله مما يجوز عليه من معاني الاستواء مجهولة.

فمن يقدر أن يعينها؟. فتحصل لك من كلام إمام المسلمين "مالك" أن الاستواء

معلوم وأن ما يجوز على الله غير متعين وما يستحيل عليه هو منزه عنه".

ويصرح الكوثري أن استواءه تعالى على العرش فعل من أفعاله وليس صفة من صفاته فيقول: "قوله تعالى: ثُمَّ اسْتَوَى صيغة فعل مقرونة بما يدل على التراخي، وذلك يدل على أن "الاستواء" فعل الله تعالى مقيد بالزمن وبالتراخي شأن سائر الأفعال وعدُّ ذلك "صفة" إخراج الكلام عن ظاهره... وقد أجمعت الأمة على أن الله تعالى لا تحدث له صفة فلا مجال لعدّ ذلك صفة".

قلت: هذا بناء على مذهبهم أن مرجع الصفات الفعلية هو "التكوين" وأن متعلقات "التكوين" من جميع أفعال الله تعالى ليست من صفات الله على الحقيقة، بل هي أمور اعتبارية إضافية، لئلا يلزم قيام الحوادث بالله.

فآيات "الاستواء" ونحو ذلك، ليس من آيات "الصفات" عندهم، وهذا لون آخر من البدع وفي طي هذا الكلام انخراط في تعطيل مبين لا ينتبه له إلا من عرف حقيقة قولهم وقد سبق إبطاله.

ولنا كلام مع الماتريدية في تعطيلهم لصفة "الاستواء" لله تعالى على عرشه من عدة نواح:

الناحية الأولى:

أن عامة شبهاتهم ترجع إلى شبهة "التشبيه".

وقد فصلنا القول في إبطالها في فصل مستقل في الباب الثاني.

الناحية الثانية: أن ما يلوكونه بألسنتهم من وساوس فلسفية ودسائس كلامية من لزوم "المكان" و"الحيز" و"الجهة" و"التحيز" وكونه "محدودًا" "محاطًا" ونحوه-

تقدم الجواب عن ذلك في المبحث الأخير من الفصل السابق.

الناحية الثالثة:

أن ما تشبثوا به من أن "الاستواء" فعل حادث وليس من صفات الله تعالى، لئلا يلزم حلول الحوادث بذات الله تعالى.

فقد تقدم الرد عليه وبينا أن صفات الأفعال صفات الله تعالى قائمة به سبحانه، تتجدد آحادها، ونوعها قديم، على أن القول بحلول الحوادث لازم لهم يشعرون أم لا يشعرون؟ وقد اعترف بذلك بعض أساطينهم.

وهذا مبني على أصلهم من نفي قيام الأفعال الاختيارية به تعالى وجعل أفعاله اللازمة كأفعاله المتعدية، فكل ذلك عند هؤلاء الماتريدية والأشعرية مفعول منفصل عن الله تعالى.

الأول: جعل الفعل من المخلوقات: والثاني: نفيهم قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى التي هي صفاته الفعلية التي تتعلق بمشيئته وقدرته، وقولهم مخالف لمذهب أهل السنة.قلت: كان المفروض أن يكون الماتريدية موافقين لأهل السنة في هذا لقولهم بالتكوين وقولهم بأن المكون، غير التكوين.وهذا القول موافق في الجملة لأهل السنة في قولهم: إن الخالق غير المخلوق كما صرح به شيخ الإسلام لكن الذي أوقعهم في البدعة الشنيعة ونفي قيام الصفات الاختيارية به تعالى قولهم: إن صفة "التكوين" صفة واحدة قديمة أزلية، وأن جميع ما يتعلق بما فهو متعلقات التكوين، وليست صفات حقيقية وإلا لزم قيام الحوادث به تعالى وكذا لزم منه تكثير القدماء جدًا.

وقد بينا أن الفريقين من الماتريدية والأشعرية كلاهما على الباطل المحض وكلامهم يتضمن التعطيل المبين.

الناحية الرابعة:

أن ما تمسكوا به من شبهة "التغيير"-

نقول في الجواب عنها: إن هذه اللفظة "التغيير" من الألفاظ المجملة المتشابهة الكلامية التي تحتمل حقًا وباطلًا.

وقد ذكرنا قاعدة أئمة السنة في مثل هذه الكلمات. وقد قال إمام أهل السنة في المتكلمين وكلماتهم المجملة المتشابهة المهولة المدهشة: "يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويلبسون على جهال الناس ما يشبهون عليهم".

فنقول في ضوء هذه القاعدة ما قال شيخ الإسلام بعد ما ذكر اعتراف الرازي:

"وإيضاح ذلك: أن لفظ "التغيير" لفظ مجمل.

فالتغيير "في اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون محل قامت به الحوادث فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب - إذا تحركت - إنها قد تغيرت،

ولا يقولون: للإنسان - إذا تكلم ومشى - إنه تغير.

ولا يقولون: - إذا طاف وصلى وأمر ونهى وركب - إنه تغير إذا كان ذلك عادته.

بل إنما يقولون: "تغير" لمن استحال من صفة إلى صفة.

كالشمس إذا ما زال نورها ظاهرًا - لا يقال: إنها تغيرت.

فإذا اصفرت - قيل: قد تغيرت.

وكذلك الإنسان إذا مرض، أو تغير بجوع أو تعب - قيل: قد تغير.

وكذلك إذا تغير خلقه ودينه، مثل أن يكون فاجرا فيتوب ويصير برًا، أو يكون برًا فينقلب فاجرًا -

فإنه يقال: قد تغير....

وإذا كان هذا معنى "التغيير" فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفًا، بصفات الكمال منعوتًا بنعوت الجلال والإكرام، وكمالاته لوازم ذاته فيمتنع أن يزول عنه

شيء من صفات كماله، ويمتنع أن يصير ناقصًا بعد كماله.

وهذا الأصل يدل عليه قول السلف وأهل السنة:"إنه لم يزل متكلمًا إذا شاء ولم يزل قادرًا ولم يزل موصوفًا بصفات الكمال ولا يزال كذلك فلا يكون متغيرًا"....".

الحاصل: أنه لا يستلزم من إثبات صفة "استواء" الله تعالى على عرشه كونه تعالى متغيرًا.

الناحية الخامسة:

أن شبهتهم من لزوم "الانتقال" من مكان إلى مكان -

شبهة قديمة لقدماء الجهمية.

وأئمة السنة وسلف هذه الأمة قد أفحموهم وأسكتوهم وكسروا أسنانهم بالحجر فبهت الذي كفر.

وستأتي إن شاء الله أجوبة أمثال الإمام الفضيل بن عياض (١٨٧هـ) الذي جعله الحنفية حنفيًا،

ويعظمونه تعظيمًا بالغًا وهو أهل له.

وإمام الجرح والتعديل يحيى بن معين (٢٣٣هـ) الذي يجعله الحنفية ولاسيما الكوثرية حنفيًا صلبا متعصبًا ويجلونه غاية الإجلال وهو أهل للإكرام.

والإمام حماد بن زيد (١٧٩هـ).

والإمام إسحاق بن راهويه (٢٣٨هـ).

في إسكات هؤلاء الجهمية.

الناحية السادسة:

قولهم: "إن للاستواء خمسة عشر معنى، وللعرش معان فكيف يصح تمسكهم بآية "الاستواء"؟

فنقول: هذا تدليس واضح وتلبيس فاضح، وتشكيك في العقيدة. مَنْ هذا الذي قال من سلف هذه الأمة من أئمة السنة: إن معنى الاستواء ومعنى العرش في جميع تلك النصوص القرآنية الصريحة غير معلومين؟.

كلا والذي استوى على عرشه! بل معنى "الاستواء"، ومعنى "العرش" في تلك الآيات الواضحات - معلومان بلا ريب. وأول من قال: هذه المقالة - فيما أعلم - هو الإمام أبو بكر بن العربي (٥٤٣هـ) سامحه الله وإيانا - وتبعه الكوثري.

ولكن الإمام ابن القيم جعلها حصيدًا كأن لم تغن بالأمس.

والإمام أبو بكر بن العربي هو الذي لعبت به عقليته الكلامية - على جلالة قدره - حتى قال ما قال في وجوب النظر والاستدلال. وقد سبق أن ذكرنا جوابًا شافيًا كافيًا عن هذه الشبهة فلا نعيده.

غير أننا نضيف ههنا أمورًا:

الأمر الأول: أن الله تعالى ذكر صفة "استوائه" على عرشه في سبعة مواضع من كتابه:

١ - ٢ - فقال: إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ [الأعراف: ٥٤]، [يونس: ٣]

٣ - وقال: اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ [الرعد:٢]

٤ - وقال: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥]

٥ - ٦ - وقال: الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ [الفرقان: ٥٩، السجدة: ٤]

٧ - وقال: هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى

الْعَرْشِ... [الحديد: ٤]

وهـذه الآيـات كلهـا تواطـأت علـى لفظـين إِنَّ رَبَّكُـمُ اللهُ الَّـذِي خَلَـقَ الـسَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه:٥]

فالناظر السليم الفطرة، عن أرجاس الفلسفة وأنجاس الكلام - إلـى هـذه الآيـات البينات والمتدبر بحق في هذه الكلمات المحكمات لا يفهـم منهـا إلا علـو الله تبـارك وتعالى على عرشه، ولا يتبادر إلى ذهنه المعـاني الخمـسة عـشر للاسـتواء، والخمـسة للعـرش أبـدًا وهـذه حقيقـة واقعـة لا ينكرهـا إلا منكـر مكـابر، ومعانـد مجـاهر؛ لأن "الاستواء" المعـدى بلفظه "علـى" نـص صـريح محكـم في العلـو والارتفـاع ولـشيخ الإسلام كلام مهم فراجعه.

الأمر الثاني: أن المتشبث بهذه الشبهة الواهية يتدرج بقوله:

"إن للاستواء معاني وللعرش معاني".

إلى القول بالتفويض في صفة الاستواء.

وقد أقمنا أدلة قاهرة باهرة على إبطال القول بالتفويض المطلق الكلامي المفتعل الموضوع المصنوع على السلف، وأبطلنا نسبته إلى السلف.

كما أبطلنا شبهاتهم التي تشبثوا بها لدعم التفويض.

وبينا الفرق بين التفويض الباطل الخلفي وبين التفويض الحق السلفي.

الأمـر الثالـث: إن صـفة "الاسـتواء" لله تعـالى علـى عرشـه في هـذه الآيـات وهـذا السياق قد عرفه سلف هذه الأمة وفسروه بالعلو والارتفاع،

كـابن عبـاس وأبـي العاليـة رفيـع بـن مهـران الريـاحي (٩٠هـ) ومجاهـد ابـن جـبر (١٠١هـ) والربيع بن أنس البكري (١٤٠هـ).

وعلى هذا بعدهم أئمةُ السنة والحديث والتفسير، أمثال: أبـي عبيـدة (٢١٠هـ).

والبخاري (٢٥٦هـ) وابن قتيبة (٢٧٦هـ) وابن جرير (٣١٠هـ) وابن أبي حاتم (٣٢٧هـ) وابن عبدالبر (٤٦٣هـ) والبغوي (٥١٦هـ) وغيرهم.وهو قول: كبار أئمة اللغة أمثال: الخليل بن أحمد (١٧٥هـ) والفراء (٢٠٧هـ) والأخفش (٢١٥هـ) وأبي العباس ثعلب (٢٩١هـ) وابن الأعرابي (٢٣٠هـ) وابن عرفة المعروف بـ"نفطويه" (٣٢٣هـ) وغيرهم.وهكذا كبار أساطين الكلام، كابن كلاب (٢٤٠هـ) والأشعري (٣٢٤هـ) والباقلاني (٤٠٣هـ).

قال الإمام الحافظ الفقيه أبو محمد عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن بن شيرويه (٣٠٥هـ)."سمعت إسحاق بن راهويه - (الإمام أحد الأثبات الثقات الأعلام) (٢٣٨هـ) - أنبأنا بشر بن عمر الزهراني - (أحد ثقات أئمة الأعلام) (٢٠٧هـ) قال: سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه:٥]، "على العرش ارتفع".

الأمر الرابع: أن واقع نصوص أئمة السنة وسلف هذه الأمة يدل دلالة قاطعة على أن للعرش ولاستواء الله تعالى عليه معنى واحدًا معلومًا؛

وهو أن العرش هو عرش الرحمن المحيط على السموات والأرض.

وأن استواء الله تعالى عليه هو علوه تعالى وارتفاعه عليه.

وهو معلوم غير أن كيفيته مجهولة.

وفيما يلي نصوص بعضهم:

١ - فقد سئل الإمام ربيعة بن عبدالرحمن فروخ أبو عثمان المدني المعروف بربيعة الرأي (١٣٦هـ) شيخ الإمام مالك إمام دار الهجرة -

عن قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥]

كيف استوى؟.قال: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله

الرسالة وعلى الرسول ﷺ البلاغ، وعلينا التصديق". وفي رواية: "الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، ويجب عَلَّي وعليك الإيمان بذلك كله".

٢ - وجاء رجل إلى مالك بن أنس إمام دار الهجرة (١٧٩هـ) فقال: يا أبا عبدالله الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى -[طه: ٥]- كيف استوى؟.

فقال له مالك: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، فإني أخاف أن تكون ضالًا". ٣ - وقال الإمام أبو حنيفة: "ونقر بأن الله تعالى على العرش استوى...".

مع كلام الإمام أبي حنيفة في تكفير من أنكر كون الله تعالى على العرش أو شك في ذلك أو شك في كون العرش في السماء.

قلت: تدبر أيها المسلم طالب الحق والإنصاف نصوص هؤلاء الأئمة كيف صرحوا بأن استواء الله تعالى على عرشه معلوم المعنى كما أن عرشه أيضًا معلوم غير أن كيفية استوائه غير معلوم؟.

بل صرح الإمام أبو حنيفة بتكفير من شك في كون العرش في السماء.

فهل يمكن لأحد أن يقول: إن للاستواء خمسة عشر معنى وأن للعرش خمسةً معانٍ فلا ندري ما المراد من الاستواء وما المراد من العرش؟؟.

الناحية السابعة:

زعم الكوثري المحرف المخرف في تحريف كلام الإمام مالك: "الاستواء معلوم والكيف مجهول" - أن معناه: أن موارد لفظ "الاستواء" في اللغة معلومة وأن ما يجوز على الله غير معلوم.

باطلٌ عاطلٌ وتخريفٌ وتحريفٌ لكلام إمام المسلمين الإمام مالك.

يظهر ذلك لكل من تدبر كلامه بإنصاف، بعيدًا عن الاعتساف؛ لأن السائل لم

يسأل عن موارد لفظ "الاستواء" في اللغة بل سأله عن صفة "استواء" الله تعالى على عرضه الوارد في قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥] فأجاب إمام المسلمين بأن الاستواء المعروف باللام المعهود المطلوب في السؤال الوارد في كتاب الله تعالى معلومٌ المعنى لكنه مجهول الكيف.

وإلا لقال: "الاستواء والكيف كلاهما مجهول".

وهذا أظهر من الشمس في رابعة النهار لمن له عينان ناظرتان وأذنان سامعتان؛ ولكن قد قيل:

خفافيش أعشاها النهار بضوئه... ووافقها قطع من الليل مظلم

ولشيخ الإسلام وابن القيم مبحث قيم في إزالة نسج عناكب التحريف.وقد تقدم شيء من ذلك.

وهذه حقيقة واقعة إلى حد اعترف بها الإمام ابن العربي (٥٤٣هـ) مع غلوه في المباحث الكلامية، وصرح بأن معناه معلوم والكيفية مجهولة، قاله في تفسير مقالة الإمام مالك. والإمام ابن العربي هذا من أهم المصادر الكلامية للكوثري.

الناحية الثامنة:

أن تأويل الماتريدية لكثير من صفات الله تعالى ومنها "استوائه" على عرشه سبحانه - بدعة في الإسلام، وخروج على إجماع سلف هذه الأمة وأئمة السنة وأن مقالة التأويل مستلزمة لتعطيل صفات الله تعالى وتحريف نصوصها.

بل هي في الأصل مقالة اليهود الكفار، ثم أدخلت على المسلمين بأيدي الجهمية الأولى والمعتزلة وفتحٌ لأبواب الزندقة والإلحاد وسائر الطامات. ولذلك نرى أن المعتزلة يعطلون صفة "الاستواء" ويحرفون نصوصها إلى الاستيلاء ويستدلون بذلك البيت الموضوع المصنوع.بشهادة كبار أئمة الإسلام وأساطين الكلام.

وهذا دليل على أن الماتريدية في مثل هذه التحريفات وتعطيل الصفات أتباع للجهمية الأولى وليسوا من أهل السنة.

الناحية التاسعة:

أنه لم يأت في اللغة العربية الصحيحة كون "الاستواء" بمعنى "الاستيلاء".

قاله إمام أئمة اللغة العربية محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي (٢٣٠هـ).

فقد قاله الإمام أبو سليمان داود بن علي بن خلف إمام الظاهرية (٢٧٠هـ).

"كنا عند ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال: ما معنى قول الله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه:٥].

فقال: هو على عرشه كما أخبر ﷻ.

فقال: يا أبا عبدالله ليس هذا معناه إنما معناه "استولى".

قال: اسكت ما أنت وهذا، لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مضادًا فإذا غلب أحدهما قيل: استولى، أما سمعت النابغة:

ألا لمثلك أو من أنت سابقه... سبق الجواد إذا استولى على الأمد

قلت: الرجل في قول الإمام داود: "كنا عند ابن الأعرابي فأتاه رجل... " لم أعرفه. ولكن قال شيخنا الألباني: "قلت: لعله أحمد بن أبي دؤاد الجهمي - الحنفي رأس الفتنة والاعتزال - المصرح بأنه السائل في الرواية التي قبل هذه".

فقد سأل ابن أبي دُؤاد هذا ابن الأعرابي: "أتعرف في اللغة "استوى"؟ بمعنى (استولى) فقال: لا أعرف". ولفظ ما حكى الإمام ابن القيم عن ابن الأعرابي: "أرادني ابن أبي دؤاد أن أطلب له في بعض لغات العرب، ومعانيها.... "استوى" بمعنى "استولى" فقلت: له والله ما يكون هذا ولا وجدته".

وهذا يدل على خبث ما تنطوي عليه قلوب رؤوس الجهمية، والاعتزال فردهم

الله بغيظهم ولم ينالوا خيرًا، فهذا كلام إمام العربية ابن الأعرابي يصرخ أن الاستواء لم يأت في لغة العرب بمعنى الاستيلاء، وأن "الاستيلاء" لا يصح أن يكون تفسيرًا لآيات الاستواء" لما في الاستيلاء من معنى المضادة، والمغالبة والتمانع والله منزه من ذلك كله. وقد قال: كثير من الأئمة مثل ما قاله إمام اللغة العربية ابن الأعرابي.

قال الخطابي وابن عبدالبر، واللفظ له:"وهذه الآيات كلها واضحات في إبطال قول المعتزلة، وأما إدعاؤهم المجاز في الاستواء، وقولهم في تأويل الاستواء "استولى" - فلا معنى له؛ لأنه غير ظاهر في اللغة، معنى الاستيلاء في اللغة المغالبة، والله لا يغالبه ولا يعلوه أحد وهو الواحد الصمد، ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة على أنه أريد به المجاز...".وقال الأئمة أيضًا في إبطال تأويل الاستواء بالاستيلاء: إن الله تعالى لم يزل مستويًا غالبًا قادرًا محيطًا على خلقه كله على عرشه وغيره فأي فائدة في هذا؟ صرح بهذا الأشعري والخطابي والباقلاني.

الناحية العاشرة:

أن هذا البيت: "قد استوى بشر... " مصنوع موضوع على العرب.

قال الإمام أبو سليمان الخطابي ((٣٨٨هـ): "وزعم بعضهم أن معنى الاستواء ها هنا الاستيلاء ونزع فيه ببيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله...".

قلت: واعجبًا للماتريدية خاصة، والجهمية عامة؛ يستدلون ببيت مصنوع مختلق موضوع على العرب ولم يتجرأوا على نسبته إلا إلى الشاعر الكافر الأخطل النصراني!!!.

وقد صنعوا مثل هذا الفعل الشنيع في باب صفة "كلام" الله تعالى أيضًا فاستدلوا ببيت: "إن الكلام لفي الفؤاد...".فقد بنوا بنيانهم المنهار على بيت مصنوع موضوع

على العرب ونسبوه إلى هذا الشاعر الكافر الأخطل النصراني، وهذا البيت أيضًا لا يوجد في ديوانه وتجرأ بعضهم فنسبه إلى علي رضي الله عنه!!.أما صرائح الكتاب والسنة المتواترة والإجماع والفطرة فيحرفونها ولا يطمئنون بها هذا من العجب العجاب!!!.وأعجب من ذلك عدم رجوعهم إلى الأحاديث الصحيحة الصريحة وتمسكهم بخيالات الفلاسفة وخزعبلات الجهمية.

الناحية الحادية عشرة:

أن تحريف الاستواء إلى الاستيلاء فرارًا من التشبيه عينُ الوقوع في التشبيه فلا فائدة في هذا غير الوقوع في التحريف والتعطيل والتشبيه؛ فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين.

قال ابن جرير والألوسي وابنه نعمان الألوسي، واللفظ للثاني:"وأنت تعلم... أن تفسير الاستواء بالاستيلاء تفسير مردود إذ القائل به لا يسعه أن يقول: كاستيلائنا بل لابد أن يقول: هو استيلاء لائق به عز وجل، وليقل من أول الأمر هو استواء لائق به جل وعلا".

الناحية الثانية عشرة:

أن المحرفين لصفة "الاستواء" بالاستيلاء وغيره مع وقوعهم فيما سبق من المفاسد متناقضون مضطربون في مذهبهم؛ فإنهم لما حرفوا نصوص "الاستواء" وعطلوا هذه الصفة فرارًا من التشبيه والتجسيم - هلا حرفوا نصوص الحياة والسمع والبصر وغيرها، فإثبات بعض الصفات وتعطيل بعضها ليس إلا إيمانًا ببعض الكتاب وكفرًا ببعضه مع التناقض الواضح والاضطراب الفاضح.

قال الإمام أبو محمد عبدالله بن يوسف الجويني (٤٣٨هـ) والد إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك الجويني (٤٧٨هـ):

"فإن قالوا لنا في الاستواء: شبَّهْتُمْ - نقول لهم: في السمع شَبَّهْتُمْ، ووصفتم ربكم بالعرض... فجميع ما يلزموننا به في الاستواء والنزول، واليد، والوجه والقدم، والضحك، والتعجب، من التشبيه نلزمهم به في الحياة، والسمع والبصر والعلم...، وليس من الإنصاف أن يفهموا في الاستواء والنزول، والوجه، واليد، صفات المخلوقين. فيحتاجوا إلى التأويل والتحريف؛ فإن فهموا من هذه الصفات ذلك فيلزمهم أن يفهموا من الصفات السبع صفات المخلوقين".قلت: هذا الذي ذكرنا فيه كفاية لطلاب الحق والإنصاف والإخلاص ومن أراد التفصيل فليرجع إلى كتب أئمة السنة ولاسيما إلى مباحث الإمام ابن القيم، فإنه قد أبطل تأويل صفة "الاستواء" باثنين وأربعين وجهًا فأجاد وأفاد.

خلاصة مبحث الاستواء:

لقد اشتمل هذا المبحث على ما يلي من النتائج المهمة:

١ - أن صفة "الاستواء" صفة لله سبحانه كغيرها من صفات الله تعالى.

٢ - أن مذهب السلف في إثباتها لله تعالى بلا كيف ولا تمثيل فلا يحرفون نصوصها ولا يعطلونها.

٣ - أن الماتريدية معطلة لهذه الصفة محرفة لنصوصها.

٤ - أن الماتريدية في مذهبهم في صفة الاستواء على مذهب الجهمية والمعتزلة.

٥ - أن الماتريدية مبتدعة في مذهبهم هذا خارجون على مذهب الإمام أبي حنيفة كما هم خارجون عن إجماع أئمة هذه الأمة.

٦ - أن الماتريدية كعادتهم حرفوا نصوص الاستواء الصريحة وتشبثوا ببيت مصنوع موضوع على العرب منسوب زورًا إلى شاعر كافر نصراني.

٧ - أنا الماتريدية حرفوا معنى الاستواء بالاستيلاء الذي لا تساعده اللغة العربية

بل أئمة اللغة أنكروا مجيء الاستواء بمعنى الاستيلاء.

٨ - أن الماتريدية مع تحريفهم وتعطيلهم لصفة الاستواء لم ينجوا من التشبيه بل وقعوا فيه، ولنعم ما قيل:

أقام يعمل أياما رويته... وشبه الماء بعد الجهد بالماء

٩ - أن هؤلاء لو ربحوا رأس المال لكنهم حرفوا وعطلوا فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين.

التنبيه على تمويه التفتازاني تبعًا للقزويني والسكاكي الساحر الحنفي: قالوا: "استوى" محمول على الإيهام والتورية المجردة، "وهي التي لا تجامع شيئًا مما يلائم المعنى القريب نحو "الرحمن على العرش استوى" فإنه أراد بـ"استوى" معناه البعيد وهو "استولى" ولم يقرن به شيء مما يلائم المعنى القريب الذي هو "الاستقرار".

أقول: تعجبوا يا قوم! من إلحاد هؤلاء الجهيمة؛ تعالى الله سبحانه وكلامه عن إلغاز الملغزين وتمويه المموهين وتورية الساحرين.

(باب الرد على الماتريدية في تعطيلهم لصفة النزول)

لقد سبق أن ذكرنا أن الباعث للماتريدية ولغيرهم من المعطلة أنهم فهموا من نصوص "النزول" و"الإثبات" و"المجيء" ما يفهم من صفات المخلوق.

فقالوا: لو تركنا هذه النصوص على ظاهرها لزم الله انتقال الأعراض والأجسام وهذا يستلزم التغير والزوال له تعالى فيكون الله من الآفلين. فيجب صرف ذلك إلى ما يستحق بالربوبية.

وبناء على هذا الأساس الباطل المنهار عطلوا صفات الله تعالى "النزول"

و"الإتيان" و"المجيء".

وحرفوا نصوصها. فقالوا: المراد نزول اللطف، والرحمة على سبيل التمثيل.أو نزول بره وعطائه.أو نزول الملك.أو المراد الاطلاع، والإقبال على العباد بالرحمة.

وهكذا عطلوا صفة "الإتيان" لله تعالى، وحرفوا نصوصها. فقالوا: المراد إتيان عذابه، أو إتيان ملائكته، أو مجاز عن التجلي، أو معناه: أن يأتي الله بأمره، وبأسه، فحذف المفعول به، وغيرها.

وكذا عطلوا صفة "المجيء" وحرفوا نصوصها إلى أنواع من المجازات بشتى التأويلات. فقالوا: المراد المجيء حكمه، وعطائه، وأمره، وقضائه، أو ظهور آثار قهره، وسلطانه، وغيرها.

وقد رأيت للإمام أبي منصور الماتريدي تحريفًا عجيبًا وتخريفًا غريبًا لم أجده عند غيره من المعطلة - فيما أعلم - يندهش المسلم منه وترعد فرائصه وهو: أن "الواو" في قوله تعالى وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر:٢٢].بمعنى "الباء" وتكون الباء لتعدية "جاء" ويكون "الملك" مفعولًا به، فيكون المعنى: وجاء ربك بالملك صفًا صفًا تعالى الله عما يصفون.

كبرت كلمةً تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبًا.

تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدًا.

هذه كانت نماذج من تأويلاتهم التي يدعون أنها موافقة للغة العربية!.

وبعد هذا العرض نناقش الماتريدية في تعطيلهم لصفة "النزول" وتحريفهم لنصوصها، ونكتفي بذلك لئلا يطول بنا الكلام.

ويكون كلامنا مع الماتريدية في مقامين:

المقام الأول:

في بيان فساد مذهب الماتريدية في صفة "النزول".

وفيه أمور:-

الأمر الأول: أن الماتريدية في تأويلاتهم لصفة "النزول" أتباع الجهمية الأولى فإنهم كانوا يؤولون بمثل تأويلات الماتريدية.

وقد تقدم أن جميع هذه التأويلات الموجودة اليوم في كتب الماتريدية والأشعرية مأخوذ عن هؤلاء الجهمية الأولى.

ولنعم ما قيل:

عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه... فإن القرين بالمقارن يقتدي

وقد ذكر الإمام الترمذي (٢٧٩هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ حديث (النزول) ثم ذكر إجماع أئمة الإسلام على ما يدل عليه وقال:"وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات وقالوا: هذا التشبيه!".

وقد سئل الإمام شريك بن عبدالله ((١٧٧هـ) أن المعتزلة تنكر أحاديث النزول، فحدث بنحو عشرة أحاديث وقال:"أما نحن فقد أخذنا ديننا عن التابعين عن أصحاب رسول الله ﷺ، فهم عمن أخذوا؟!".ولذلك قال الإمام عبدالله بن المبارك (١٨١) هـ) الذي جعلته الكوثرية من كبار أئمة الحنفية."من قال لك: "يا مشبه" فاعلم أنه جهمي".

الأمر الثاني:

في بيان خروج الماتريدية على أحاديث النزول الصحيحة المحكمة المتواترة الصريحة.

فأقول: استدل أئمة هذه الأمة على إثبات صفة "النزول" لله تعالى. بأحاديث كثيرة، أكتفي هنا بذكر ما في الصحيحين:

فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ قال: ((ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: "من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له)).قلت: وهذا الحديث قطعي الدلالة على معناه لا يحتمل التأويل والمجاز، لأن قول النبي ﷺ: ((ينزل ربنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا)) إلى آخر الحديث صريح في معناه الحقيقي لا يحتمل التأويل إلا بالتحريف؛ لاشتماله على ما يؤكد الحقيقة وينفي المجاز.كما أنه قطعي الثبوت فإنه حديث متواتر تلقته الأمة بالقبول لفظه ومعناه، فقد ذكر الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ تسعة وعشرين من الصحابة الذين رووا هذا الحديث، ثم ذكر من أخرج حديثهم من المحدثين كما ذكر أبو عبدالله محمد بن جعفر الكتاني ثلاثة عشر صحابيًا من رواة هذا الحديث.

وفيما يلي نصوص بعض الأئمة حول أحاديث النزول:

١ - قال حافظ المغرب ابن عبدالبر (٤٦٣هـ):"وهو حديث منقول من طرق متواترة، ووجوه كثيرة من أخبار العدول عن النبي ﷺ". ٢ - وقال شيخ الإسلام: "فإن هذا القول الذي قاله قد استفاضت به السنة عن النبي ﷺ، واتفق سلف الأمة وأئمتها، وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك، وتلقيه بالقبول... والنبي ﷺ قال هذا الكلام وأمثاله علانية وبلغه الأمة تبليغًا عامًا لم يخص به أحدًا دون أحد ولا كتمه عن أحد وكان الصحابة والتابعون تذكره وتأثره وتبلغه، وترويه في المجالس الخاصة والعامة، واشتملت عليه كتب الإسلام التي تقرأ في المجالس الخاصة والعامة...". ٣ - وقال الذهبي: "وأحاديث نزول الباري متواترة قد سقتُ طرقها وتكلمتُ عليها بما أُسئل عنه يوم القيامة". وقال: "وقد ألفت أحاديث النزول في جزء وذلك متواتر أقطع به".

٤ - وقال الإمام ابن القيم: "إن نزول الرب تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا قد تواترت الأخبار به عن رسول الله ﷺ رواه عنه نحو ثمانية وعشرين نفسًا من الصحابة، وهذا يدل على أنه كان يبلغه في كل موطن ومجمع، فكيف تكون حقيقته محالًا وباطلًا؟! وهو ﷺ، يتكلم بها دائمًا ويعيدها ويبديها مرة بعد مرة، ولا يفرق باللفظ ما يدل على مجازه بوجه ما، بل يأتي بما يدل على إرادة الحقيقة...".وقال:"... قد تواترت به الأحاديث والآثار....".فأحاديث النزول هذه كما عرفتم قطعية الثبوت وقطعية الدلالة وليست من الوحدان، المفاريد، والمناكير بل من قبيل المتواتر والمشاهير ومفيدة للعلم القطعي اليقيني حتى باعتراف الكوثري فقد اعترف الكوثري: "أن الأخبار المحتج بها في الصفات إنما هي الصحاح المشاهير، دون الوحدان والمفاريد، والمناكير، والمنقطعات، والضعاف، والموضوعات...".

وقد ذكرنا اعتراف كثير من الحنفية الماتريدية والكوثرية بأن خبر الواحد المحتف بالقرائن ومنه أحاديث (الصحيحين) ومنه ما تلقته الأمة بالقبول مفيد للعلم القطعي اليقيني.

الأمر الثالث:

في خروج الماتريدية على إجماع سلف هذه الأمة وأئمة السنة ولاسيما الإمام أبو حنيفة وأصحابه القدماء.

نصوص أئمة السنة في تحقيق صفة النزول خارجةٌ عن نطاق الحصر ولكن نورد ههنا بعض نصوص الإمام أبي حنيفة لتعتبر منه الماتريدية، كما نورد نصوص بعض الأئمة الآخرين لبيان أن عقيدة السلف عقيدة واحدة لم يختلف منهم اثنان وفيما يلي بعض النصوص.

١ - الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى (١٥٠هـ).سئل الإمام أبو حنيفة عنه - يعني النزول - فقال: "ينزل بلا كيف".

فهذا نص صريح من الإمام أبي حنيفة فهو أثبت صفة النزول بلا تكييف ولا تمثيل، ولم يقل: إن أحاديث النزول أخبار الآحاد ولم يقل: إن المراد الملك أو نزوله أو الرحمة أو الأمر أو غير ذلك، فلم يفوض ولم يؤول ولم يشبه ولم يحرف ولم يعطل.

٢ - حماد ابن الإمام أبي حنيفة (١٧٦هـ).

قال الإمام أبو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بشيخ الإسلام الصابوني (٤٤٩هـ):

"قرأت لأبي عبدالله بن أبي حفص البخاري - وكان شيخ بخارى في عصره بلا مدافعة، وأبو حفص كان من كبار أصحاب محمد بن الحسن الشيباني - قال أبو عبدالله- أعني ابن أبي حفص هذا -: سمعت محمد بن الحسن الشيباني يقول: قال حماد بن أبي حنيفة قلنا لهؤلاء - (يعني الجهمية): أرأيتم قول الله ﷻ: وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: ٢٢] قالوا: أما الملائكة فيجيئون صفًا صفًا، وأما الرب تعالى فإنا لا ندري ما عني بذلك؟ ولا ندري كيف مجيئه؟ فقلت لهم: إنا لم نكلفكم أن تعلموا كيف جيئته؟.ولكنا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه، أرأيتم من أنكر أن الملك يجيء صفًا صفًا ما هو عندكم؟ قالوا: كافر مكذب، قلت: فكذلك إن أنكر أن الله سبحانه يجيء فهو كافر مكذب".

قلت: وهذا إسناد في غاية من الصحة والإتقان والإيقان ورجاله جبال شامخات والأئمة الأعلام للحنفية. سبحان الله!!! أئمة الحنفية القدامى يكفرون من أنكر صفة المجيء لله تعالى والاعتراف بصفة المجيء يستلزم الاعتراف بصفة النزول فالقائل

بالأولى قائل بالثانية؛ لأنه لا قائل بالفصل، ولكن الماتريدية قالوا: "لا يجوز أن يوصف الله بالمجيء والذهاب لأنها من صفات المخلوقين".٣ - إمام المحدثين عبدالله بن المبارك (١٨١هـ) الذي تجعله الحنفية من أئمة الحنفية وجعله الكوثري والكوثرية من كبار الحفاظ والمحدثين من الحنفية ومن أخص أصحاب أبي حنيفة، مع أن الأمر ليس كذلك بل هو إمام من أئمة المسلمين محدث فقيه مجتهد وليس بحنفي البتة ولكن كلامه في النزول مهم جدًا فنذكره حجةً على الحنفية الماتريدية ولاسيما الكوثرية. فقد سئل عبدالله بن المبارك: "يا أبا عبدالرحمن كيف ينزل؟ " فقال ابن المبارك: "ينزل كيف يشاء".٤ - وقال الإمام محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ) أحد الأئمة الثلاثة للحنفية حول أحاديث النزول ونحوها: "إن هذه الآحاديث قد روتها الثقات فنحن نرويها ونؤمن بها، ولا نفسرها".

٥ - وقال أيضًا: "اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على أن الإيمان بالقرآن والآحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ، في صفة الرب ﷻ من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه فمن فسر اليوم شيئًا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ، وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا فمن قال بقول الجهم فقد فارق الجماعة لأنه قد وصفه بصفة لا شيء".

وعلق عليه شيخ الإسلام قائلًا: "وثبت عن محمد بن الحسن... فانظر رحمك الله إلى هذا الإمام كيف حكى الإجماع في هذه المسألة، ولا خير فيما خرج عن إجماعهم، ولو لزم التجسيم من السكوت عن تأويلها لفروا منه وأولوا، فإنهم أعرف الأمة بما يجوز على الله وما يمتنع عليه" ().٦ - الإمام الزاهد الفضيل بن عياض (١٨٧هـ) الذي يعده الحنفية من كبار الأئمة الحنفية، ويقولون: أخذ عن الإمام أبي

حنيفة وأخذ عنه الإمام الشافعي روي له البخاري ومسلم.

فقد قال الفضيل بن عياض: "إذا قال لك الجهمي: "أنا أكفر برب ينزل.

فقل أنت: أنا أومن برب يفعل ما يشاء". ٧ - إمام الجرح والتعديل يحيى بن معين (٢٣٣هـ) الذي تجعله الكوثرية من كبار أئمة الحنفية بل تجعله حنفيًا متعصبًا وتبجله وتعظمه مع أن عدّه حنفيًا خطأ، بل هو مجتهد من أئمة أهل الحديث ومع ذلك كله كلام هذا الإمام حجة على الماتريدية والكوثرية - فقد قال هذا الإمام:

"إذا سمعت الجهمي يقول: أنا كفرت برب ينزل.

فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يريد".

٨ - ورواية أخرى عن يحيى بن معين تؤيد هذه: "إذا قال لك الجهمي": وكيف ينزل؟ فقل: كيف يصعد؟". وعلق عليها الذهبي: "الكيف في الحالين منفي عن الله تعالى". ٩ - الإمام حماد بن زيد (١٧٩هـ) وهو للعراقيين نظير مالك للحجازيين في الجلالة والعلم.

فقد سئل: "يا أبا إسماعيل: الحديث الذي جاء، ينزل الله إلى السماء الدنيا، يتحول من مكان إلى مكان؟ فسكت حماد بن زيد ثم قال: هو في مكانه يقرب من خلقه كيف يشاء".

١٠ - الإمام إسحاق بن راهويه عالم خراسان (٣٣٨هـ):

فقد قال جمعني وهذا المبتدع - يعني إبراهيم بن أبي صالح - مجلس عبدالله بن طاهر فسألني الأمير عن أخبار النزول فسردتها، فقال إبراهيم: كفرت برب ينزل من سماء إلى سماء، فقلت: آمنت برب يفعل ما يشاء".

١١ - وقد ذكر الإمام أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي (٣٧٧هـ) عن الإمام أبي عاصم خشيش بن أصرم (٢٥٣هـ) ما فيه عبرة للماتريدية وقمع شبهات الجهمية.

تنبيه:

نصوص هؤلاء الأئمة تبطل شبهة المعطلة القديمة والحديثة وهي: أنه يلزم من النزول الانتقال، والزوال، والأقوال لله تعالى والله منزه عنها.

فأنت ترى نصوص هؤلاء الأئمة ترد كيد الجهمية في نحورهم حيث صرحوا بأن الله يفعل ما يشاء فلا يجوز إبطال صفات الله تعالى بتهولات الجهمية ولا بتسمياتهم المدهشة.

١٢ - الإمام أبو الحسن الأشعري إمام الأشعرية (٣٢٤هـ) الذي جعله كثير من الحنفية، والكوثري في عداد الحنفية. فقد أقر أحاديث النزول وجعلها من الأدلة على علو الله تعالى على خلقه واستوائه على عرشه وصنيعه هذا يقطع دابر المحرفين لأحاديث النزول.

١٣ - الإمام ابن عبدالبر (٤٦٣هـ) فقد قال هذا الإمام بعد ذكر حديث النزول:

"هذا حديث ثابت من جهة النقل، صحيح الإسناد، لا يختلف أهل الحديث في صحته، رواه أكثر الرواة عن مالك وهكذا..، وهو حديث منقول من طرق متواترة، ووجوه كثيرة، من أخبار العدول عن النبي ﷺ...

وفيه دليل على أن الله ﷻ في السماء على العرش فوق سبع سماوات كما قالت الجماعة: وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية في قولهم:"إن الله ﷻ في كل مكان، وليس على العرش...".

١٤ - وقال الحافظ ابن حجر (٨٥٢هـ): في حديث النزول:"ومنهم من أنكر صحة الأحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة، وهو مكابرة، والعجب أنهم أولوا ما في القرآن من نحو ذلك، وأنكروا ما في الحديث إما جهلًا وإما عنادًا...".

قلت: هذه كانت نماذج من درر غرر أئمة الإسلام في صفة "النزول" ونصوصها.

الحاصل: أنه قد تبين للقراء الكرام في ضوء ما عرضنا من نصوص الأئمة الحنفية وغيرهم من أئمة هذه الأمة ما يلي:

١ - أن تعطيل صفة النزول وتحريف نصوصها أو إنكارها من بدع الجهمية وأذيالهم.

٢ - أن السلف الصالح ولاسيما أئمة الحنفية أبو حنيفة وأصحابه القدامى قد أثبتوا لله تعالى صفة النزول، على منهج إثباتهم للصفات الأخرى بلا تكيف ولا تمثيل ولا تأويل، ولا تعطيل...

٣ - أن الحنفية الماتريدية مخالفون لإمامهم أبي حنيفة وأصحابه الأوائل والسلف عامة وأنهم خارجون على إجماعهم وليس لهم أي صلة بعقيدتهم وأنهم أتباع الجهمية الأولى.

المقام الثاني:

في إبطال شبهاتهم حول نصوص صفة "النزول".

لقد عطل طوائف من المعطلة من الجهمية الأولى إلى الماتريدية صفة نزول الله تعالى وحرفوا نصوصها بأنواع من التأويلات والمجاز فرارًا عن التشبيه وتحقيقًا للتنزيه على زعمهم.

فمن تلك التأويلات: أن المراد نزول الأمر، أو نزول الملك.

وركز الكوثري في تحريفاته وتعطيله لصفة النزول على أمور أربعة: الأول: رواية النسائي عن أبي هريرة وأبي سعيد بلفظ: ((إن الله ﷻ يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول ثم يأمر مناديًا ينادي يقول: هل من داع يستجاب له؟ هل من مستغفر يغفر له؟ هل من سائل يُعطى)). قال الكوثري: "... أو أن يحمل الحديث على المجاز في

الطرف أو في الإسناد بل الأخير هو المتعين لحديث النسائي المذكور فيخرج حديث النزول من عداد أحاديث الصفات بالمرة عند من فكر وتدبر تعالى الله عن النقلة التي يقول بها المجسمة".

الثاني: رواية عن الإمام مالك رواها حبيب بن أبي حبيب كاتب مالك قال:

"سئل مالك بن أنس عن قول النبي ﷺ ((ينزل ربنا...)) قال ينزل أمره، كل سحر وأما هو فهو دائم لا يزول وهو بكل مكان". ودافع الكوثري عن "حبيب" هذا. الثالث: رواية عن الإمام أحمد رجمه الله تعالى رواها عنه حنبل أنه قال "ينزل قدرته". الرابع: أي لفظ الحديث: "يُنْزِل" بضم أوله وكسر الزاي المعجمة من باب الإفعال على حذف المفعول: أي ينزل ملكًا، ويقويه حديث النسائي ((ثم يأمر مناديًا)).

قلت: هذه أربعة معاول للكوثري وقَبْلَه لطوائف المعطلة من الماتريدية وغيرهم هدموا بها نصوص صفة "النزول" وعطلوها بها.

ولنا عن هذه الشُّبَهِ جوابان إجمالي وتفصيلي:

أما الإجمالي:

فنقول: لقد حققنا بالبراهين القاطعة الساطعة الناصعة أن تأويل الصفات

أولًا: دخيل على المسلمين من الجهمية الأولى وليس ذلك من منهج السلف في شيء وأنه بدعة محضة في الإسلام ومخالف لإجماع أئمة هذه الأمة، ولاسيما نصوص الإمام أبي حنيفة وأصحابه الأوائل.

وثانيا: أن التأويل تحريف لنصوص الصفات والتحريف ميراث اليهود.

وثالثًا: أن التأويل تعطيل لصفات الله العليا وإبطالها حتى بنص الإمام أبي حنيفة، إلى غيرها من الوجوه التي ذكرناها لإبطال التأويل.

وقد ذكر شيخ الإسلام والإمام ابن القيم وجوها كثيرة لإبطال تأويل صفة النزول وأن أحاديث النزول نصوص صريحة لا تحتمل التأويل.

وأما الجواب التفصيلي:

فنجيب عن الشبهة الأولى: أولًا: أن رواية النسائي: ((يأمر مناديًا ينادي...)) رواية شاذة مخالفة لما استفاض وتواتر وتلقته الأمة بالقبول من أن القائل: ((من يدعوني.. من يسألني، من يستغفرني...)) هو الله تعالى الذي استوى على عرشه فوق عباده العالي على خلقه وأن الذي ينزل هو الله تعالى ومن المقرر في علم مصطلح الحديث: "أن الضعيف لا يعل به الصحيح. " فلا يصح كون رواية النسائي هذه حاكمة على اللفظ المتواتر المستفيض المتلقى بالقبول المسجل في أمهات دواوين الإسلام من الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها.

ثانيًا: أنه لو سلم صحة تلك الرواية فلا منافاة بينها وبين أحاديث نزول الله تعالى، فالله سبحانه وتعالى ينزل هو، كما يأمر ملكًا ينادي أيضًا. قال شيخ الإسلام:"... فإن هذا إن كان ثابتًا عن النبي ﷺ؛ فإن الرب يقول: ذلك ويأمر مناديًا بذلك، لا أن المنادي يقول: ((من يدعوني فأستجيب له))، ومن روى عن النبي ﷺ: أن المنادي يقول ذلك فقد علمنا أنه يكذب على رسول الله ﷺ، فإنه - مع أنه خلاف اللفظ المستفيض المتواتر الذي تلقته الأمة خلفًا عن سلف - فاسدٌ في المعقول فعلم أنه من كذب بعض المبتدعين...".

والجواب عن الشبهة الثانية: أن هذه الرواية عن مالك باطلة عاطلة موضوعة مصنوعة فراويها حبيب بن أبي حبيب (٢١٨هـ) قال فيه الإمام أحمد: "كان يكذب. وقال أبو داود: "كان يكذب. وقال أبو داود: "كان من أكذب الناس" وقال النسائي وأبو حاتم والأزدي: "متروك الحديث" وقال ابن حبان: "أحاديثه كلها موضوعة،

عامة حديثة موضوع المتن مقلوب الإسناد لا يحتشم في وضع الحديث على الثقات، وأمره بين الكذب" وقال النسائي: "يضع الحديث، متروك، أحاديثه موضوعة عن مالك وغيره". وقال محمد بن سهل: "كتبنا عنه عشرين حديثًا وعرضناها على ابن المديني قال: كله كذب" وقال أبو حاتم: "روي عن ابن أخي الزهري أحاديث موضوعة"، وقال ابن عدي: "أحاديثه كلها موضوعة".قلت: والكلام فيه واسع الذيل فهل يعتمد الكوثري في تحريف نصوص الصفات وتعطيلها بمثل هؤلاء الكذابين الوضاعين؟؟!! وهذه حقيقة اعترف بها عبدالله الغماري صديق الكوثري ومشربيُّه في البدع. وقال الإمام ابن القيم:"... ؛ فإن المشهور عنه - (أي مالك) - وعن أئمة السلف إقرار نصوص الصفات والمنع من تأويلها... وهذه الرواية لها إسنادان أحدهما من طريق حبيب كاتبه، وحبيب هذا غير حبيب، بل هو كذاب وضاع باتفاق أهل الجرح والتعديل، ولم يعتمد أحد من العلماء على نقله، والإسناد الثاني فيه مجهول لا يعرف حاله...".

والجواب عن الشبهة الثالثة:

أن الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ ذكر في الجواب عن هذا الرواية عن الإمام أحمد:

أولًا: أنها رواية شاذة مخالفة لجادة مذهبه وأنها غلط عليه فإن حنبلًا تفرد بها عنه، وهو كثير المفاريد المخالفة للمشهور من مذهبه هذا إذا كان في مسائل الفروع فكيف في أصول العقائد؟

وثانيًا: أنه لو سلم صحتها تحمل على أن الإمام قد رجع عنها كما هو صريح منه في أكثر الروايات. وثالثا: أن الإمام قال ذلك على سبيل المعارضة للجهمية القائلين بخلق القرآن، فإنهم لما استدلوا بإتيان القرآن على أنه مخلوق فعارضهم الإمام أحمد إسكاتًا لهم وإلزامًا عليهم أن المراد إتيان ثوابه كما أنكم تقولون في إتيان الله "إتيان

أمره" لا أنه يعتقد ذلك، والمعارضة لا تستلزم اعتقاد المعارض صحة ما عارض به. والله أعلم.

والجواب عن الشبهة الرابعة:

أن تحريف "يَنْزِل" إلى "يُنْزِل" ليس إلا من تحريفات اليهود الكذابين الأفاكين البهاتين على الأنبياء والمرسلين، إن لم نقل أنه شر من تحريفاتهم.

فلم يوجد لفظ "يُنزِلُ" في شيء من كتب السنة ولم يروه أحد من أئمة السنة فليس هذا من حديث سيد المرسلين الذي لا يكون إلا وحيًا من رب العالمين بل هو "يُنْزِلُ" من وحي الشيطان لا من وحي الرّحمن؛

فقد انقطع الوحي إلا وحي الشياطين شياطين الفلاسفة والمتكلمين. قال شيخ الإسلام:"... يعلم أنه من كذب بعض المبتدعين كما روى بعضهم: "يُنْزِل" بالضم، وكما قرأ بعضهم وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٤] ونحو ذلك من تحريفهم اللفظ والمعنى".

الحاصل: أن هذه التأويلات كلها من تأويلات الجهمية الأولى التي ورثتها أذيالهم من المعتزلة والماتريدية وغيرهم. قال شيخ الإسلام: "وهذا تأويل من تأويلاتهم القديمة فإنهم تأولوا تكليم الله لموسى، بأنه أمر ملكًا فكلمه....".وقال: "والصواب أن جميع هذه التأويلات مبتَدَعَةٌ لم يقل أحد من الصحابة شيئًا منها، ولا أحد من التابعين لهم بإحسان، وهي خلاف المعروف المتواتر عن أئمة السنة والحديث، أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة....".

قلت:

وفيما ذكرنا كفاية... لمن يطلب الحق ويريد الهداية

أما أهل العناد والتخريف... والمكابرة والهوى والتحريف

فلا يُنبّهُهُمْ عن سباتهم إلا نفخةُ الصور... لأنهم غريقون عريقون في الديجور

(باب الرد على الماتريدية في تعطيلهم لصفة اليدين)

من صفات الله تعالى الثابتة له سبحانه بالكتاب والسنة الصحيحة صفة "اليدين" ومذهبُ الماتريدية فيها تبعًا للجهمية الأولى مذهبٌ تعطيلٍ وتحريفٍ.

بشبهة "التشبيه" حيث إنهم فهموا من هذه الصفة ما يفهم من صفات المخلوق فزعموا أن "الوجه" و"العين" و"اليدين" و"اليمين" و"الأصابع" والساق و"القدم" ونحوها أعضاء وجوارح.

فلو قلنا بإثبات ذلك يلزم كونه تعالى متبعضًا متجزيًا مركبًا، وغير ذلك من اللوازم الباطلة.

وبناء على هذا الفهم عطلوا هذه الصفة وحرفوا نصوصها إلى أنواع من المعاني المجازية بشتى طرق التأويل.

فأما صفة "اليدين" فقد قال الإمام أبو منصور الماتريدي في تأويل "اليدين" في تفسير قوله تعالى: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ [المائدة: ٤] "نعمه مبسوطة".

ومن أشنع تحريفاتهم قوله تعالى: لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ [ص: ٧٥].

قولهم: "أي خلقته بالذات من غير توسط أب وأم. والتثنية - (تثنية اليد بذكر اليدين) - لإبراز كمال الاعتناء بخلقه عليه الصلاة والسلام". وقالوا: المراد من "اليدين" غاية الجود والسخاء. أو المراد: منحه تعالى لنعمتي الدنيا والآخرة. أو كمال القدرة.

وأما صفة "اليد": فقالوا: المراد من "اليد" النعمة والقدرة. أو الملك. أو

التصرف.

وأما صفة "اليمين":فحرفوها إلى "القدرة التامة".أو "عظمة الله تعالى".

وأما صفة "الكف":فيحرفونها إلى "التدبير".

وأما صفة الأصابع: فيحرفونها إلى "القدرة".

وأما صفة "القبضة":فيزعمون أن هذا "مجرد تصوير عظمة الله والتوقف على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقيةٍ أو جهةِ مجاز".أو أن هذا تمثيل وتخيل لتخريب العالم من غير اعتبار القبضة، واليمين لا حقيقةً ولا مجازًا".

هذا هو بيانٌ إجماليٌ لمذهب الماتريدية في هذه الصفات ونصوصها والذي يهمنا هو مناقشتنا إياهم في تعطيلهم لصفة "اليدين" وتحريفهم لنصوصها وبإبطال مذهبهم فيها يظهر بطلان مذهبهم في تلك الصفات الأخرى.

فنقول وبالله التوفيق:

مناقشتنا للماتريدية من طريقين: إجمالية، وتفصيلية.

أما المناقشة الإجمالية:

فأولًا: نقول: لقد سبق أن أبطلنا شبهة "التشبيه" في فصل مستقل.

وهي شبهة قديمة للجهمية الأولى واستمرت في أذهان المعطلة إلى يومنا هذا.

وهذا هو الدافع للمعطلة على تعطيل صفات الله تعالى وتحريف ونصوصها.

ثانيًا: نقول: إن ما تشبثوا به - من شبهة أن "اليدين" و"اليد" و"الأصابع" ونحوها جوارح وأعضاء.

فلو أثبتنا ذلك لله تعالى يلزم كونه متجزيًا متبعضًا متركبًا ذا أبعاض وجوارح وأعضاء - باطلٌ قطعًا.

لما ذكرنا أن كل صفة إذا أضيفت إلى موصوفٍ فهي على ما تناسبه وتستحقه وتلائمه حتى باعترافهم.

ومن المعلوم أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام وهي أبعاض لنا، كالوجه، واليدين والرجلين، ونحوها.

ومنها ما هي معانٍ وأعراضٌ لنا.

كالسمع والبصر والكلام ونحوها.

ونحن وأنتم متفقون على أن "علم الله تعالى" و"بصره" و"سمعه" و"كلامه" ونحوها صفاتٌ لله تعالى وليست أعراضًا له تعالى.

فكذلك قولوا: في "الوجه" و"اليدين" و"الأصابع" ونحوها: إنها صفاتٌ لله تعالى وليست أجسامًا ولا جوارح ولا أبعاضًا وأعضاء له سبحانه وتعالى.

وإلا يلزمكم أن تقولوا: إن "سمع الله تعالى"، و"بصره" و"علمه" و"قدرته" ونحوها أعراضٌ قائمةٌ بالله تعالى.

فإذا كنتم لا تعطلون تلك - فلم تعطلون هذه؟.

وإذا عطلتم هذه - يلزمكم أن تعطلوا تلك أيضًا.

لأن الشبهة المذكورة قائمة من النوعين على السواء:

ثالثًا: نقول: لقد بينا تفصيلًا في فصل التأويل أن مقالة تأويل الصفات بدعة في الإسلام وخروج على إجماع سلف هذه الأمة وأئمة السنة، وأنها في الأصل مقالة الكفار راجت على بعض المسلمين من طريق الجهمية الأولى، وأنها تستلزم تعطيل صفات الله تعالى وتحريف نصوصها، وأنها باب إلى زندقة القرامطة الباطنية وإلحادهم، مع كون تعطيل صفات الله تعالى وتحريف نصوصها زندقةً وإلحادًا أيضًا.

وأما المناقشة التفصيلية:

فنقف فيها مع الماتريدية وقفات:

الوقفة الأولى:

أننا قد ذكرنا نصوص الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ) وكبار أئمة الماتريدية، كفخر الإسلام البزدوي (٤٨٢هـ) وشمس الأئمة السرخسي (٤٩٠هـ) وحافظ الدين النسفي (٧١٠هـ) وعلاء الدين البخاري (٧٣٠هـ) وأبو المنتهى المغنيساوى (كان حيا سنة (٩٣٩هـ) والملا على القاري (١٠١٤هـ) وشيخ زاده (١٠٧٨هـ) والعلامة الكشميري (١٣٥٢هـ) على أن تأويل "اليد" بالقدرة أو بالنعمة، يستلزم محذورين:

أحدهما: أنه قول أهل القدر والاعتزال، وليس من قول أهل السنة في شيء.

ثانيهما: أنه إبطال لصفة الله تعالى "اليد" وهو تعطيل وتحريف.

فلا حاجة إلى إعادتها.

وفي ذلك عبرة بالغة للماتريدية لو كانوا يعلمون.

فإن نصوص الأئمة الحنفية وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة صريحة بأن من أول صفةً بصفةٍ أخرى فقط عطل وحرف وخرج من أهل السنة والجماعة والتحق بالجهمية.

فهل يمكن لأحد أن يعد الماتريدية وخلطائهم في عداد أهل السنة والجماعة؟؟.

الوقفة الثانية:

أن الماتريدية وزملاءهم الأشعرية اشترطوا في صحة التأويل أن يكون موافقًا للغة العربية وإلا يكون تحريفًا قرمطيًا محضًا.

فنقول لهم: في ضوء اعترافهم أن تأويلاتكم لصفة "اليدين" ونحوها، وتحريفها إلى النعمة والقدرة ونحوها، من قبيل تأويلات الباطنية، ولا تساعدها اللغةُ البتة. بل ورود الكف، والأصابع، والقبضة، واليمين، ولفظ اليدين بصيغة التثنية، ولفظة

"بيدي" بعد لفظة "خلقت" يمنع إرادة التأويل ويدفع المجاز ويعين إرادة الحقيقة بلا شك.

ولأجل هذه النكتة استدل أئمة السنة بعدة أحاديث على إثبات اليدين حقيقةً لله تعالى ()، فإنه لم يرد لفظه "اليد" فقط بل ورد معها ما يتعلق باليد من الكف، والقبضة، والأصابع، واليمين، كما ورد "اليدان" بصيغة التثنية.

ولا يقال في اللغة العربية: "علمته بيديّ" إلا إذا باشر ذلك العمل بيديه.

والكلام يحمل على الحقيقة على ما هو الأصل ولو لم يكن قرائن الحقيقة، فكيف إذا تظافرت القرائن الموجبة لحمله على الحقيقة.

وإلا لكان هذا مستلزمًا لإفساد نظام اللغة وإبطال التفاهم بين الناس وقلب الحقائق وتبديل الشرائع وهذا هو هدف الباطنية.

وإليك أيها القارئ الكريم نصوصًا لبعض كبار الأئمة الذين يعترف الماتريدية بفضلهم لتكون شاهدةً لما قلنا وحجةً قاهرة باهرةً على الماتريدية:

١ - قال الإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) بعد ما ذكر أدلة كثيرة على إثبات اليدين لله تعالى:

"... ولا يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: "عملت كذا بيدي" ويعنى به النعمة، وإذا كان الله ﷻ إنما خاطب العرب بلغتها وما يجري مفهوما في كلامها، ومعقولًا في خطابها وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: "فعلت بيدي" ويعني به النعمة - بطل أن يكون معنى قوله تعالى: بِيَدَيَّ النعمة.

وذلك أنه لا يجوز أن يقول: القائل: "لي عليه يدي" بمعنى لي عليه نعمتي"، ومن دفاعنا عن استعمال اللغة، ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها - دوفع عن أن تكون

"اليد" بمعنى "النعمة"، إذ كان لا يمكن أن يتعلق في أن "اليد" "النعمة" إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها، وأن لا يثبت "اليد" "نعمة" من قبلها، لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالى: بِيَدَيَّ بنعمتي؛ فليس المسلمون على ما ادعى متفقين، وإن روجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل: "بيديّ" "نعمتيّ"، وإن لجأ إلى وجه ثالث وسألناه عنه، ولن يجد له سبيلًا...".

قلت: قد تقدم مرارًا أن الحنفية ومنهم الكوثرية ذكروا الإمام الأشعري في عداد الحنفية فلا أدري ماذا يصنعون به على يرمونه بالوثنية والتجسيم والتشبيه؟؟!!.٢ - الإمام القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ) الذي يعظمه الكوثري بأنه لسان الأمة وسيف السنة، وأنه لا يوجد في كلامه مجازاةٌ للحشوية وإيهام التجسيم والتشبيه، بل هو من الصرحاء في التنزيه البات.

فقد ذكر تأويلات الجهمية وتحريفاتهم لصفة "اليدين" ثم قال: "يقال لهم: هذا باطل لأن قوله "بيدي" يقتضي إثبات اليدين هما صفة له فلو كان المراد بها القدرة لوجب أن يكون له قدرتان.

وأنتم لا تزعمون أن الله سبحانه قدرة واحدة فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين؟؟

وقد أجمع المسلمون من مثبتي الصفات والنافين لها على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان فبطل ما قلتم.

وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين، لأن نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى.

ولأن القائل: لا يجوز له - أن يقول: رفعت الشيء بيدي أو وضعته بيدي أو توليته بيدي وهو يعني "نعمته".

وكذلك لا يجوز أن يقال: "لي عند فلان يدان" يعني "النعمتين" وإنما يقال:

"لي عنده يدان بيضاوان"، لأن القول: "يد" لا يستعمل إلا في اليد التي هي صفة للذات.

ويدل على فساد تأويلهم أيضًا أنه لو كان الأمر على ما قالوه، لم يغفل عن ذلك إبليس وعن أن يقول: "وأي فضل لآدم عليّ يقتضي أن أسجد له؟ وأنا أيضًا بيدك خلقتني التي هي قدرتك، وبنعمتك خلقتني. وفي العلم بأن الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه دليل على فساد ما قالوه".

قلتُ: هذا هو كلام الباقلاني الذي ليس عنده مجاراة للحشوية وهو صريح في التنزيه البات عند الكوثري، وقد عرفت أنه صريح في إثبات "اليدين" لله تعالى.٣ - ومثله كلام مهم للإمام أبي الحسن علي بن خلف الكبري المعروف بابن بطال (٤٤٩هـ) ذكر نص كلامه الحافظ ابن حجر وأقره.

٤ - وقال الإمام أبو محمد عبدالواحد السفاقسي المالكي المعروف بابن التين (٦١١هـ):"قوله: "وبيده الأخرى الميزان" يدفع تأويل اليد هنا بالقدرة، وكذا قوله في حديث ابن عباس رفعه: ((أول ما خلق الله القلم فأخذه بيمينه وكلتا يديه يمين)) الحديث.وقريب من كلام هؤلاء كلام ابن فورك والبيهقي ولعل كلامهم مأخوذ من كلام ابن خزيمة.

فهؤلاء كلهم يثبتون صفة اليدين له تعالى بدون تأويل، فهل هؤلاء مشبهة وثنية؟.

الوقفة الثالثة:

في ذكر بعض النصوص القرآنية والحديثية الدالة على تحقيق صفة "اليدين" التي لا تحتمل المجاز إطلاقًا.

والتي استدل بها كبار أئمة الإسلام وأساطين الكلام الذين يعظمهم الماتريدية ولا يمكن لهم أن يرموهم بالوثنية والتجسيم والتشبيه، على أقل التقدير.

أمثال البخاري (٢٥٦هـ) والأشعري (٣٢٤هـ) والباقلاني (٤٠٣هـ) وابن فورك (٤٠٦هـ) والبيهقي (٤٥٨هـ) لتتم الحجة على الماتريدية ولا يبقى لهم عذر.

أ- فمن كتاب الله تعالى:

١ - قوله سبحانه وتعالى في الرد على اليهود: وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء [المائدة: ٦٤].

فهذه الآية الكريمة صريحة في إثبات "اليدين" له تعالى، كما تدل على أن اليهود كانوا معترفين بإثبات اليد لله تعالى غير أن الله تعالى رد عليهم في نسبتهم النقص إلى يد الله تعالى بأنها مغلولة فقال: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ [المائدة:٦٤] فكذبهم في مقالتهم. قال الإمام ابن خزيمة (٣١١هـ) "وافهم ما أقول من جهة اللغة تفهم وتستيقن أن الجهمية مبدلة لكتاب الله، لا متأولة قوله: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ [المائدة:٦٤] لو كان معنى "اليد" النعمة - كما ادعت الجهمية - لقرئت: (بل يداه مبسوطة)، أو منبسطة، لأن نعم الله أكثر من أن تحصى، ومحال أن تكون نعمة نعمتين لا أكثر - فلما قال ﷻ: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ [المائدة:٦٤] كان العلم محيطًا أنه أثبت لنفسه يدين لا أكثر منها... بيقين يعلمُ كل مؤمن أن الله لم يرد بقوله: غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ أي غلت نعمهم لا ولا اليهود أن نعم الله مغلولة، وإنما رد الله عليهم مقالتهم وكذبهم في قولهم: يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ وأعلم المؤمنين أن يديه مبسوطتان".

٢ - قوله تعالى: يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ [ص: ٧].

فهذه الآية صريحة في إثبات اليدين لله على الحقيقة وتمنع احتمال كل تأويل ومجاز قال الإمام ابن خزيمة: "وزعم بعض الجهمية أن معنى قوله: "خلق الله آدم بيديه": أي بقوته فزعم أن "اليد" هي القوة، وهذا من التبديل أيضًا، وهو جهل بلغة العرب، والقوة إنما تسمى "الأيد" في لغة العرب، لا "اليد" فمن لا يفرق بين "الأيد"

و"اليد" فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترؤس والمناظرة.

قد أعلمنا الله ﷻ أنه خلق السماء بأيد، و"اليد واليدان" غير "الأيد" إذ لو كان الله خلق آدم بأيد كخلقه السماء دون أن يكون الله خص خلق آدم بيديه لما قال: لإبليس مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ.

ولا شك ولا ريب أن الله ﷻ قد خلق إبليس – عليه لعنة الله – أيضًا بقوته، أي إذا كان قويًا على خلقه فما معنى قوله: مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ [ص:٧٥]؟.عند هؤلاء المعطلة، والبعوض، والنمل، وكل مخلوق فالله خلقهم عنده بأيد وقوة".

٣ – قوله تعالى: وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ [الزمر: ٦٧].

فهذه الآية تدل دلالة واضحة على إثبات اليمين لله تعالى كما تدل على إثبات يده الأخرى بطريق الإشارة وكلتا يدي ربنا يمين وسياق هذه الآية أيضًا لا يحتمل التأويل والمجاز، ونكتفي بذكر هذه الآيات الثلاثة وإلا فالآيات في الباب كثيرة.

قال الإمام ابن خزيمة: "وزعمت الجهمية المعطلة، أن معنى قوله: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ [المائدة:٦٤] أي النعمتان، وهذا تبديل لا تأويل.

والدليل على نقض دعواهم هذه أن نعم الله كثيرة لا يحصيها إلا الخالق الباري، ولله يدان لا أكثر منهما... فمن زعم أنه خلق آدم بنعمته كان مبدلًا لكلام الله تعالى.

وقال الله ﷻ: وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ [الزمر:٦٧].

أفلا يعقل أهل الإيمان: أن الأرض جميعًا لا تكون قبضةَ إحدى نعمتيه يوم القيامة، ولا أن السموات مطويات بالنعمة الأخرى؟.ألا يعقل ذوو الحجا من

المؤمنين، أن هذه الدعوى التي يدعيها الجهمية جهل أو شر من الجهل؟!! بل الأرض جميعًا قبضة ربنا جل وعلا بإحدى يديه يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه، وهي اليد الأخرى وكلتا يديه يمين".

هذه كانت نماذج من النصوص القرآنية الصريحة في إثبات صفة "اليدين لله تعالى التي لا تقبل التأويل.

ب- من السنة الصحيحة المحكمة الصريحة:١ - قوله ﷺ من حديث أنس في الشفاعة الكبرى: ((يا آدم أما ترى الناس خلقك الله بيديه، وأسجد لك ملائكته)). الحديث.٢ - وقوله ﷺ في تحاجّ آدم وموسى عليهما السلام: ((قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده)).٣ - وقوله ﷺ: ((يد الله ملأى)) وفي رواية ((يمين الله)) ((لا يغيضها نفقة سحاء الليل والنهار... وبيده الأخرى الميزان، يخفض ويرفع)).٤ - وقوله ﷺ: ((يقبض الله الأرض، ويطوي السماوات بيمينه ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟)).

٥ - ومثله من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.٦ - وقوله ﷺ: ((ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فُلُوَّه أو فصيله)).٧ - وقوله ﷺ: ((تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يكفأ أحدكم خبزته في السفر، نزلًا لأهل الجنة)). الحديث.

(باب الرد على الماتريدية في تعطيلهم لصفة الكلام)

لقد سبق أن ذكرنا أن الدافع للماتريدية وغيرهم من فرق المعطلة على تعطيل صفات الله تعالى ومنها صفة "الكلام".

وهو أنهم فهموا منا ما يُفْهَمُ من صفات الخلق.

١ - فظنوا أن الكلام لا يكن إلا بآلة وجارحة من لسان وشفتين وفم والأسنان والحلق، وهذه الشبهة هي بعينها التي عرضت للجهم إمام الجهمية، بشهادة الإمام أحمد.

٢ - وتبعهم في ذلك الماتريدية، فقالوا: لو ثبت لله تعالى الكلام اللفظي لزم كون الله محلًا للحوادث والأعراض. ولا يخلو أن يكون المسموع عرضًا.وهذه الحروف مخلوقة لأنها أصوات وهي أعراض لا دوام لها وهي قائمة بمحالها التي هي اللسان واللهوات والحلق.٣ - الحلق هذا الوهم الفاسد عطلوا صفة "الكلام" وحرفوا نصوصها بأن المراد من الكلام "الكلام النفسي" لا "الكلام اللفظي".

٤ - وتعريف الكلام النفسي عندهم:"ما هو قائم بالله بشيء واحد ليس له بعض ولا عدد ولا له نهاية ولا بداءة".وهو المعنى القائم بذات المتكلم، وهو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه الألفاظ المتركبة عن الحروف... وهذه العبارات ليست بكلام وإجراؤها على اللسان ليس بتكلم، بل هي عبارات عن الكلام والكلام... هو المعنى القائم بالنفس غير أن هذه العبارات تسمى كلامًا لدلالتها على الكلام....

"إن الله تعالى متكلم بكلام واحد وهو صفة له أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة منافية للسكوت والآفة.

والله متكلم بها آمر، ناه مخبر، وهذه العبارات دالة عليها. وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبارات عن كلامه الأزلي القائم بذاته وهو المعنى بقولنا القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وقالوا: إن الله لم يتكلم بكلمة "كن" بل المراد سرعة التكوين.

وقالوا: "صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي قائم بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات غير متجزئ مناف للسكوت والآفة والخرس.

وهو به آمرناه مخبرٌ...، وهذه العبارات مخلوقة لأنها أصوات وهي أعراض، وسميت كلام الله لدلالتها عليه.

-والكلام النفسي- إن عبر عنه بالعربية فهو قرآن، وإن عبر عنه بالعبرية فهو توراة، وإن عبر عنه بالسريانية فهو إنجيل. فاختلفت العبارات لا الكلام، كما نسمي الله بعبارات مختلفة، مع أن ذاته واحدة". ٥ - وأن القرآن الكريم العربي مخلوق بل مخلوق لفظه ومعناه.

٦ - ويقولون: لا يجوز أن يقال: القرآن غير مخلوق.

لئلا يتبادر الذهن إلى الألفاظ والحروف.

بل يقال: القرآن كلام الله غير مخلوق.

فيكون الحكم بكونه غير مخلوق على "كلام الله" لا على "القرآن".

قال أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ):

"... وهذه الألفاظ تسمى قرآنًا، وكلام الله ليُؤدَّى كلام الله تعالى بها، وهي في أنفسها مخلوقة، والكلام الذي هو صفة الله تعالى ليس بمخلوق.

ومشايخنا من أئمة سمرقند - الذين جمعوا بين علم الأصول والفروع -

كانت عبارتهم في هذا أن يقولوا: "القرآن كلام الله وصفته، وكلام الله غير مخلوق، وكذا وصفه "ولا يقولون على الإطلاق:

"إن القرآن ليس بمخلوق". لئلا يسبق إلى وهم السامع أن هذه العبارات المتركبة من الحروف والأصوات ليست بمخلوقة، كما يقوله الحنابلة....قلت: فالقرآن عندهم قرآنان قرآن بمعنى الكلام النفسي، وهو غير مخلوق، وقرآن موجود

عند الناس وهو الحروف فهو حادث مخلوق.

وقال التفتازاني فيلسوف الماتريدية (٢٧٩هـ) بدون حياء جهارًا دون إسرارٍ في شرح كلام عمر النسفي: "والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق".

"وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ (أي الماتريدية) – من أنه يقال: "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق" ولا يقال: "القرآن غير مخلوق".

لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم، كما ذهبت إليه الحنابلة جهلًا وعنادًا؛ وأقام – (النسفي) – غير المخلوق "مقام" غير الحاديث "تنبيهًا على اتحادهما..".٧ – ويقولون بدون حياء ولا حشمة: إنه لا خلاف بينهم وبين المعتزلة في كون القرآن مخلوقًا، وإنهم جميعًا متفقون على القول بخلق القرآن.٨ – غير أن المعتزلة لا يعترفون بالكلام النفسي.

قال التفتازاني (٧٩٢هـ) فيلسوف الماتريدية، والكوثري مجددهم."وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم – (أي المعتزلة) – يرجع إلى إثبات الكلام النفسي، ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف – (ولا بعدم كونها مخلوقة) – وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي".

وقال متكلم الماتريدية الهندية عبدالعزيز الفريهاري كان حيًا (١٢٣٩هـ) لتحقيق الأخوة بين الماتريدية وبين المعتزلة:

"وإن لم يختلف الفريقان في إثبات النفسي ونفيه فلا نزاع،

فإنا إذا قلنا: "القرآن غير مخلوق" أردنا النفسي.

وإذا قلنا: "القرآن مخلوق" أردنا اللفظي.

فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف.

بل بحدوثه كما قالت المعتزلة.

وهم لا يقولون بحدوث النفسي.

بل ينكرون وجوده، ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثل ما قلنا. فصار محل البحث، هو أن النفسي ثابت أم لا؟".٩ - وقالوا بدون حياءٍ جهارًا دون إسرارٍ: "إن الكلام يطلق على الكلام النفسي فمعنى كونه كلام الله أنه صفته، ويطلق على اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى إضافته إلى الله: أنه مخلوق لله ليس من تأليفات المخلوقين".

وقال الفريهاري: في توجيه إضافة القرآن إلى الله تعالى ومعنى كونه كلام الله، مفسرًا لكلام التفتازاني."أراد - (يعني التفتازاني) - أنه - (أي القرآن) - مخلوقٌ لله تعالى، بلا توسط كاسب من المخلوقين إما بإيجاد الصوت حتى يسمعه الملك أو الرسول، وإما بإيجاد النقوش في اللوح، وإما بخلق إدراك الحروف في قلب الملك أو الرسول وإما بخلق الحروف في لسانه بلا اختياره".

بل صرح أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ) بأن الله تعالى خلق صوتًا وحروفًا فأسمع جبريل كلامه بذلك الصوت والحروف فحفظه جبرائيل ونقله إلى النبي ﷺ. وكلام الله قديم لا بحرف ولا صوت.

وقال الكوثري مجدد الماتريدية ورافع لواء الجهمية والقبورية:"والواقع أن القرآن في اللوح المحفوظ وفي لسان جبريل عليه السلام وفي لسان النبي ﷺ وألسنة سائر التالين وقلوبهم وألواحهم مخلوق...".وهكذا سايرهم الشيخ محمد عبده ماتريدي الأزهر.

قلت: هذا شبيه بكلام الكفار للنبي ﷺ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ [المدثر:٢٥].وقالوا: إن القرآن الكريم ليس كلام الله على الحقيقة وإنما هو كلام مجازيٌ؛ لأنه دال على كلام الله النفسي، فالكلام الحقيقي هو ذلك النفسي وأما

اللفظي هو عبارة عنه.

وقال أبو اليسر البزدوي (٤٩٣هـ).

"كلام الله تعالى قائم به وكذا كلام كل متكلم.

وهذه السور التي لها نهاية وبداية وعدد وأبعاض.

ليس بكلام الله تعالى على الحقيقة.

بل هو منظوم نظمه الله تعالى وهو دال على كلام الله تعالى.

كمنظوم "امرئ القيس".

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل... بسقط اللوى بين الدخول فحومل

منظوم امرئ القيس "دال على كلامه، وليس هو كلامه، وكذا خطبة كل خطيب ورسالة كل مرسل منظوم دال على كلامه وليس نفس كلامه كذا هذا" ثم صرح بأن القرآن مخلوق في اللوح أو في ملك وهو كلام الله مجازًا لا حقيقة.

١٠ - واستدلوا لتحقيق الكلام النفسي ببيت مصنوع موضوع على العرب والعربية - منسوب إلى الأخطل النصراني الكافر المختل العقل المضطرب الكلام.

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقبله:

لا يعجبنك من أمير خطبة... حتى يكون مع الكلام أصيلا

١١ - وإذا قرروا القول بأن كلام الله هو الكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت - قالوا باستحالة سماع كلام الله تعالى.

وصرحوا بأن موسى عليه السلام لم يسمع كلام الله تعالى.

وإنما سمع صوتًا مخلوقًا في الشجرة.

وقالوا: إنما سِمّى موسى عليه السلام "كليم الله" لأنه سمع صوتًا دلًا على كلام الله

بدون واسطة الملك. وتقدم الكلام على هذا.١٢ - وبهذا تبين فساد زعم العلامة الآلوسي أن الماتريدي يرى أن موسى عليه السلام - سمع كلام الله بحرف وصوت لأن الماتريدي والماتريدية لا يجوزون حرفًا، ولا صوتًا في كلام الله ولا سماعه. ولذا ذكر الإمام ابن أبي العز: أن أبا منصور الماتريدي يرى أن كلامه تعالى يتضمن معنى قائمًا بذاته هو ما خلقه في غيره.

١٣ - وإذا قرروا القول بخلق القرآن.

قالوا بخلق أسماء الله الحسنى بطبيعة الحال. وتقدم ذلك أيضًا.

١٤ - وإذا قرروا ما سبق.

فطبيعة الحال لا يثبتون لله تعالى صفة "التكليم" ولا صفة "التكلّم" ولا صفة "النداء" ولا صفة "الصوت" بالمعاني المتعارفة الحقيقية المتبادرة إلى الإذهان السليمة بل لابد لهم من أن يحرفوا نصوصها إلى "الكلام النفسي".

١٥ - الحاصل: أن موقف الماتريدية من صفة "كلام" الله تعالى مركب من إلحاد على إلحاد وبدعة على بدعة، وتعطيل على تعطيل.

وكانت الجهمية الأولى اكتفوا ببدعة واحدة وهي بدعة القول بخلق القرآن.

١٦ - ولكن الماتريدية جمعوا بينها وبين بدعة أخرى وهو القول بالكلام النفسي.

١٧ - وارتكبوا مع جمعهم بين هاتين البدعتين الشنيعتين شناعة وفظاعة أخرى وهي تحريف نصوص الكتاب والسنة بل تصريحات سلف هذه الأمة وأئمة السنة إلى بدعة "الكلام النفسي".

١٨ - وامتازت الماتريدية عن خلطائهم الأشعرية ببدعة رابعة وهي بدعة القول بعدم جواز سماع كلام الله تعالى.

١٩ - ولهم ميزة أخرى لا توجد عند عامة زملائهم الأشعرية وهي أنهم أصرح وأجهر بالقول بخلق القرآن، فقد تقدم أن القرآن عندهم قرآنان:

قرآن بمعنى الكلام النفسي، فهذه صفة لله تعالى غير مخلوقة. وقرآن بمعنى الكلام اللفظي فمعنى كونه كلام الله أنه تصنيف لله ومخلوق له مباشرة بدون واسطة.

ومعنى كون موسى كليم الله أنه سمع صوتًا مخلوقًا بلا واسطة الملك أما بقية الأنبياء فهم سمعوا الأصوات المخلوقة بالواسطة. أما الأشعرية، فربما تعلوهم الحشمة وتأخذهم التقية ويمنعهم الحياء من الجهر بالقول بخلق القرآن فاكتفوا بالقول بخلق القرآن في مقام التعليم ليجعلوا أطفالهم وتلاميذهم أشعرية جهمية.

أما الماتريدية فلا يبالون بمقام التعليم ليجعلوا أطفالهم وطلابهم ماتريدية جهمية بلا حشمة ولا تقية ولا حياء.

٢٠ - فهم أولى بالجهمية الأولى وأبعد من الإمام أبي حنيفة وأصحابه القدامى وغيرهم من أهل السنة في هذا الباب.

كيف لا وغالب أئمة الجهمية كانوا من الحنفية بشهادة الإمام أحمد واعتراف الكوثري، وفيهم أمثال إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة (٢١٢هـ) الكذاب البهات على أبيه وجده وبشر المريسي (٢٢٨هـ) رافع لواء الجهم بعده، وإمام المريسية.

وابن شجاع البلخي (٢٦٦هـ) الوضاع الأفاك الذي فعل الأفاعيل وارتكب الأباطيل.

وابن سينا القرمطي (٤٢٨هـ) وعلى آخرهم الكوثري (١٣٧١هـ).

ومن سايره من الكوثرية وبعض الديوبندية.

وبعد أن عرفنا مذهب الماتريدية في "كلام الله" تعالى ننتقل إلى المقامات الآتية لبيان بطلان مذهبهم هذا والله المستعان على ما يصفون.

المقام الثاني:

في إبطال الكلام النفسي:

القول بالكلام النفسي من إحدى حماقات أهل الكلام ومحاولاته كالقول بالأحوال والقول بنفي علو الله تعالى، والقول بأن ما وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وغيرها مما صدر عن هؤلاء السفهاء مجانين العقلاء وهي خزعبلات لا تصدر عن عقلاء المجانين فضلًا عن العقلاء ولا يقرها عقل ولا نقل، ولا إجماع، ولا عرف ولا لغة ولا فطرة.

ومن تلك الأباطيل قولهم ببدعة "الكلام النفسي" وهو باطل من وجوه متعددة نذكر منها ما يلي:

الوجه الأول إلى الوجه السابع:

أن "الكلام النفسي" الذي ذكروه ووصفوه شيء لا يقره عقل صريح ولا نقل صحيح، ولا فطرة سليمة، ولا إجماع بني آدم، ولا عرف، ولا لغة مع كونه قولًا متناقضًا في نفسه ومذهبًا مضطربًا من أصله وهو أمر لم يتصوره أصحابه فضلًا عن أن يثبتوه فهذه ستة وجوه.

ولم يعرفه أحد من بني آدم: لا عربهم، ولا عجمهم، ولا مسلمهم، ولا كافرهم، ولا علماؤهم، ولا جهالهم، ولا رجالهم، ولا نساؤهم، ولا الأنبياء والمرسلون، ولا الصحابة والتابعون، ولا الفقهاء والمحدثون، بل ولا الفلاسفة اليونانية، ولا المعتزلة، ولا الجهمية؛ فلم يعرفه أحد عبر القرون والأعصار ولا قاله أحد من أهل القرى والأمصار.

وأول من عرف عنه القول بالكلام النفسي هو ابن كلاب (بعد ٢٤٠هـ).

وأنكر عليه أهل السنة وأهل البدعة جميعًا لكونه قولًا ثالثًا بين قولين، خارقًا

لإجماع الفريقين.

ثم دبت هذه البدعة الدهماء الظلماء الشنعاء إلى الماتريدية والأشعرية لأن بني آدم جميعًا قبل هؤلاء وبعدهم كانوا يفهمون أن الكلام هو اللفظ الدال على المعنى وأن يكون بحرف وصوت يسمع، وهذا بمجموعه وجه سابع، فهذه وجوه سبعة.

وفيما يلي بعض نصوص أئمة السنة لتفصيل هذه الوجوه السبعة الدالة على إبطال هذه البدعة:

١ - قال الحافظ أبو نصر السجزي الوائلي الحنفي (٤٤٤هـ).

"اعلموا - أرشدنا الله وإياكم - أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب (٢٤٠هـ)

والقلانسي والأشعري (٣٢٤هـ) وأقرانهم.

- الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم بل أخس حالًا منهم في الباطن - (في) - أن الكلام لا يكون إلا حرفًا وصوتًا ذا تأليف واتساق.

وإن اختلفت به اللغات.

وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقليات.

وقالوا: "الكلام حروف متنسقة وأصوات مقطعة.

وقالت: (يعني علماء العربية) - "الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى...، فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفًا وصوتًا.

فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل - وهم لا يخبرون أصول السنة ولا ما كان السلف عليه.

ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعمًا منهم أنها أخبار آحاد وهي لا توجب علمًا - وألزمتهم المعتزلة الاتفاق على أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف

وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون.

ولابد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض.

وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات ذات الله تعالى؛ لأن ذات الله تعالى لا توصف بالاجتماع والافتراق، والكل والبعض والحركة والسكون، وحكم الصفة الذاتية حكم الذات.

وقالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خلق له أحدثه وأضافه إلى نفسه، كما نقول: "خلق الله، وعبدالله، وفعل الله...".

فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام، لقلة معرفتهم بالسنن وتركهم قبولها وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل.

فالتزموا ما قالته المعتزلة، وركبوا مكابرة العيان، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة: المسلم والكافر.

وقالوا للمعتزلة: "الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام.

وإنما سمي ذلك كلامًا مجازًا لكونه حكايةً أو عبارةً عنه.

وحقيقة الكلام: معنى قائمُ بذات المتكلم.

فمنهم من اقتصر على هذا القدر.

ومنهم من احترز عما علم دخوله على هذا الحد فزاد فيه:

"ينافي السكوت والخرس والآفات المانعة فيه من الكلام".

ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت في كلام الله تجسيم.

وإثبات اللغة فيه تشبيه، وتعلقوا بشبهٍ منها قول الأخطل.

إن البيان من الفؤاد إنما... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فغيروه وقالوا: "إن الكلام من الفؤاد...".

فألجأهم الضيق مما دخل عليهم في مقالتهم إلى أن قالوا:

"الأخرس متكلم، وكذلك الساكت والنائم، ولهم في حال الخرس والسكوت والنوم كلام هم متكلمون به".

ثم أفصحوا بأن الخرس والسكوت والآفات المانعة من النطق ليست بأضداد الكلام.

وهذه المقالة تبين فضيحة قائلها في ظاهرها من غير رد عليه. ومن علم منه خرق إجماع الكافة ومخالفة كل عقلي وسمعي قبله – لم يناظر بل يجانب ويقمع".

٢ – وقال هذا الإمام السجزي الوائلي الحنفي أيضًا:

"... فإن ارتكبوا العظمى وقالوا: "كلام الله شيء واحد على أصلنا لا يتجزأ، وليس بلغة، والله سبحانه من الأزل إلى الأبد متكلم بكلام واحدٍ لا أول له ولا آخر... والتكثر – إنما يرجع إلى العبارة لا إلى المعبر عنه".

قيل له: قد بينا مرارًا كثيرة – أن قولكم في هذا الباب فاسد، وأنه مخالف للعقليين، والشرعيين جميعًا (يعني أهل البدعة وأهل السنة)،

وأن نص الكتاب، والثابت من الأثر قد نطقا بفساده.

قال الله تعالى: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ [النحل: ٤٠]

فبين الله أنه يقول: للشيء "كن" إذا أراد كونه،

فعلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعد: "كوني"...

فبين الله جل جلاله: أنه قال لآدم بعد خلقه من تراب: "كن". وأنه إذا أراد شيئا يقول له كن فيكون...".

قلت: أما هؤلاء الجهمية الماتريدية المحرفة فلا يؤمنون بهذا الذي صرح الله تعالى به من قوله "كن". فقد صرح كبيرهم أبو منصور الماتريدي قائلًا: "ليس هو

قول من الله أن "كن" بالكاف والنون، ولكنه عبارة بأوجز كلام يؤدي المعنى التام المفهوم..". وهكذا الماتريدية بعد أبي منصور الماتريدي صرحوا بأنه ليس هناك قول "كن" وإنما هو مجاز وتمثيل عن "سرعة التكوين". قلت: هذه المقالة والله - تعطيل بواح وتكذيب صراح لكتاب الله وخالفهم فخر الإسلام وقال: كلمة "كن" تكلّم الله بها حقيقة لا مجازا، فشفى واشتفى". وهذا هو أبو منصور الماتريدي الذي يلقبونه "بإمام الهدى، وعلم الهدى ومصحح عقائد المسلمين، ورئيس أهل السنة، وناصر السنة، وقامع البدعة، ومحيي الشريعة، وقدوة أهل السنة، ورافع أعلام السنة، وقالع أضاليل الفتنة والبدعة، ومهدي هذه الأمة وإمام أهل السنة"، كما تقدم في ترجمته. كما لقبوه "بشيخ الإسلام". وللإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) كلام متقن وحجج عقلية وبراهين سمعية، تقطع دابر هؤلاء المنكرين لقول الله تعالى "كن".

٣ - وقال شيخ الإسلام:

"وفي الجملة: حيث ذكر الله في كتابه عن أحد من الخلق من الأنبياء أو أتباعهم أو مكذبيهم: "أنهم قالوا، ويقولون: وذلك قولهم، وأمثال ذلك -

فإنما يعني به "المعنى مع اللفظ،

فهذا اللفظ وما تصرف منه من فعل ماض ومضارع وأمر ومصدر واسم فاعل، من لفظ القول والكلام ونحوهما.

إنما يعرف في القرآن والسنة وسائر كلام العرب -

إذا كان لفظًا ومعنىً وكذلك أنواعه، كالتصديق والتكذيب، والأمر والنهي وغير ذلك.

وهذا مما لا يمكن أحدًا جحده، فإنه أكثر من أن يحصى.

ولم يكن في مسمى "الكلام" نزاع بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان وتابعيهم

لا من أهل السنة، ولا من أهل البدعة.

بل أول من عرف في الإسلام أنه جعل مسمى الكلام المعنى فقط.

هو عبدالله بن سعيد بن كلاب.

وهو متأخر في زمن محنة أحمد بن حنبل.

وقد أنكر ذلك عليه علماء السنة وعلماء البدعة.

فيمتنع أن يكون الكلام الذي هو أظهر صفات بني آدم.

كما قال الله تعالى: فَوَرَبِّ السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُون [الذاريات: ٢٣]

ولفظه لا تحصى وجوهه كثرةً - ولم يعرفه أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم حتى جاء من قال فيه قولًا لم يسبقه أحداً من المسلمين".

٤ - وقال: "وإذا كان الله إنما أنزل القرآن بلغة العرب. فهي لا تعرف التصديق والتكذيب وغيرها من الأقوال إلا ما كان "معنى ولفظًا"، أو"لفظًا" يدل على معنى...".

٥ - وقال شيخ الإسلام أيضًا: بعد ما ذكر هذيانهم في "الكلام النفسي" من "أنه معنى واحد إن عبر عنه بالعربية فهو قرآن وإن عبر عنه بالعبرية فهو توراة:

"وجمهور الناس من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم أنكروا ذلك، وقالوا: إن فساد هذا معلوم بصريح العقل.

فإن التوراة إذا عربت لم تكن القرآن. ولا معنى "قل هو الله أحد" هو معنى "تبت يدا أبي لهب...".

٦ - وقال بعد ما ذكر هذيانهم المذكور من "أن الكلام معنى واحد قائم بنفس الله إن عبر عنه بالعربية كان قرآنًا وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية،

كان إنجيلًا، وأن القرآن العربي لم يتكلم الله به، بل وليس هو كلام الله وإنما خلقه في بعض الأجسام":"جمهور الناس من أهل السنة وأهل البدعة يقولون: إن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار وإن معاني "القرآن" ليست هي معاني "التوراة" وليست معاني "التوراة" المعربة هي "القرآن" ولا "القرآن" إذا ترجم بالعبرية هو "التوراة" ولا "حقيقة" الأمر هي حقيقة "الخبر...".

٧ - وقال في إبطال قولهم: "إن الكلام معنى واحد":

"فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين بل جمهور العقلاء عليهم، وأنكر الناس عليهم أمورًا:

أ- إثبات معنى واحدٍ هو الأمر والخبر.

ب- وجعل القرآن العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به.

ج- وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله.

د- وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عبارتها، فإذا عبر عن "التوراة" بالعربية كان هو "القرآن".

هـ- وأن الله لا يقدر أن يتكلم.

وولا يتكلم بمشيئته واختياره.

ز- وتكليمه لمن كلمه من خلقه - كموسى وآدم - ليس إلا خلق إدراك ذلك المعنى لهم فالتكليم هو خلق الإدراك فقط.

ح- ومنهم من يقول: بل كلام الله لا يسمع بحال....

وجمهور العقلاء يقولون: إن هذه الأقوال معلومة الفساد بالضرورة....

ط- وكذلك من قال: لا يتكلم إلا بأصوات قديمة أزلية ليست متعاقبة...،

فجمهور العقلاء يقولون: إن قول هؤلاء أيضًا معلوم الفساد...،ي- من قال: إن

الصوت المسموع من القارئ قديم، أو يسمع منه صوت قديم ومحدث فهذا أظهر فسادًا من أن يحتاج إلى الكلام عليه...".

٨ - وقال شيخ الإسلام أيضًا في صدد إبطاله للكلام النفسي:

"... لأن إثبات كلام يقول بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره.

فيقال للمحتج بها - (أي بالحجة العقلية) - لا أنت ولا أحد من العقلاء يتصور كلامًا يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته.

فكيف تثبت بالدليل المعقول شيئًا لا يعقل؟.

وأيضًا فقولك: لو لم يتصف بالكلام لا تصف بالخرس والسكوت".

إنما يعقل في الكلام بالحروف والأصوات.

فإن الحي إذا فقدها لم يكن متكلمًا.

فإما أن يكون قادرًا على الكلام ولم يتكلم وهو الساكت،

وإما أن لا يكون قادرًا عليه وهو الأخرس.

وأما ما يدعونه من "الكلام النفسي".

فذاك لا يعقل أن من خلا عنه كان ساكتًا أو أخرس.

فلا يدل - بتقدير ثبوته - على أن الخالي عنه يجب أن يكون ساكتًا أو أخرس.

وأيضًا فالكلام القديم "النفساني" الذي أثبتموه.

لم تثبتوه ما هو؟ بل ولا تصورتموه.

وإثبات الشيء فرع تصوره.

فمن لم يتصور ما يثبته - كيف يجوز أن يثبته؟!.

ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب - رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة - لا

يذكر في بيانها شيئًا يعقل.

بل يقول: هو معنى يناقض السكوت والخرس.

والسكوت والخرس إنما يتصوران إذا تصور الكلام.

فالساكت هو الساكت عن الكلام، والأخرس هو العاجز عنه.

أو الذي حصلت له آفة في محل النطق تمنعه عن الكلام.

وحينئذ فلا يعرف الساكت والأخرس حتى يعرف الكلام ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والأخرس، فتبين أنهم لم يتصوروا ما قالوه ولم يثبتوه.

بل هم في "الكلام" يشبهون النصارى في "الكلمة".

وما قالوه في "الأقاليم" و"التثليث" و"الاتحاد".

فإنهم يقولون: ما لا يتصورونه ولا يبينونه،

والرسل عليهم السلام إذا أخبروا بشيء ولم نتصوره وجب تصديقهم.

وأما ما يثبت بالعقل فلابد أن يتصوره العاقل به، وإلا كان قد تكلم بلا علم، فالنصارى تتكلم بلا علم، فكان كلامهم متناقضًا ولم يحصل لهم قول معقول. كذلك من تكلم في كلام الله بلا علم كان كلامه متناقضًا، ولم يحصل له قول يعقل، ولهذا كان مما يشنع به على هؤلاء أنهم احتجوا في أصل دينهم ومعرفة حقيقة الكلام - كلام الله وكلام جميع الخلق - بقول شاعر نصراني يقال له الأخطل...". قلتُ: لقد صدق شيخ الإسلام المطلع على أقوال المتكلمين - فقد اعترف الآمدي (٦٣١هـ) الذي لقبوه بسيف الدين: بأن الجواب عن الإشكالات الواردة على الكلام النفسي مشكل.

وهكذا حال الماتريدية في تناقضهم واضطرابهم وعجزهم عن إقامة حجة صحيحة على "الكلام النفسي".

ويشهد لما ذكرناه ما يلي من الأمور:

الأول: أن الجرجاني (٨١٦هـ) قد فر من إثبات الكلام النفسي بالمعنى الذي تريده عامة الماتريدية واختار ما اختاره الإيجي (٧٥٦هـ) الأشعري الذي أحس أن إثبات الكلام النفسي صعبٌ دونه خرط القتاد فخالفهم في تفسير كلام الأشعري حول الكلام النفسي واعترف بالكلام اللفظي وقال: "هذا الذي فهموه من كلام الشيخ الأشعري باطل إذ له لوازم باطلة كثيرةٌ".

ثم ذكر عدة من تلك اللوازم الباطلة العاطلة منها:

أ- عدم إكفار من أنكر كلاميّة ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين بالضرورة كونه كلام الله حقيقة.

ب- عدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي.

ج- ذم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة.

ثم قال الجرجاني: "إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فوجب حمل كلام الشيخ الأشعري على المعنى الثاني الشامل للفظ والمعنى".

ثم قال: "هذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفًا لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته".

ثم قال الجرجاني مقررًا لمقالة الإيجي ومجرجرًا:

"وهذا المجمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني (٥٤٨هـ) في كتابه المسمى بـ"نهاية الأقدام"،ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى الملة".الثاني: أنه قد نقل عبارة الجرجاني هذه الشيخ عصام الدين الإسفراييني (٩٥١هـ) فقد أسفر عن الاضطراب وضعفهم عن إقامة الحجة على إثبات الكلام النفسي واعترف بما اعترف به الجرجاني، فقال: "ولا شبهة في كونه أقرب...".

الثالث: أن المرعشي (١١٥٠هـ) أيضًا صنع مثل ما صنع أسلافه واعترف فذكر كلام الإيجي والتفتازاني بكامله ثم قال مرتعشا: "أقول: الحاصل أن كلامه تعالى هو العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف". الرابع: أن عبدالحكيم السيالكوتي (١٠٦٧هـ) اختار حكمة أخرى في التحير والاضطراب والرد على جماعته، لا أطيل المقام بذكرها من شاء الإطلاع عليها فليراجع كلامه.

الخامس: أن الشيخ رمضان البهشتي شارح حاشية الخيالي اختار خيالًا آخر ولونًا من الاعتراف بالعجز حيث قال بِهَشٍّ وبَهْشٍ: "إن ثبوت القرآن النفسي دونه خرط القتاد". وهكذا نرى كثيرًا منهم يضطربون في هذا الأمر وهذا دليل عجزهم عن إثبات الكلام النفسي. ٩ - ١٢ - وللإمام ابن الجوزي (٥٩٧هـ) ومؤرخ الإسلام ناقد الرجال الذهبي (٧٤٨هـ) والإمامين: ابن القيم (٧٥١هـ) وابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) كلام قيم - فراجعه - في بيان مخالفتهم للعقل والنقل وإجماع أهل السنة، وأهل البدعة في آن واحد.

الوجه الثامن:

أننا نسأل الماتريدية أن الله تعالى لما كلم موسى تكليمًا: هل فهم موسى جميع كلام الله أم بعضه؟

كما نسأل الأشعرية: هل سمع موسى عليه السلام جميع كلام الله أم بعضه؟.

فإن قلتم: فهم موسى أو سمع جميع كلام الله تعالى، فقد ارتكبتم كفرًا بواحًا آخر حيث ادعيتم أن موسى أحاط بجميع كلام الله وعلمه، وقلتم بأن لكلامه انتهاءً ولا تقولون به أبد الآبدين، ولا عوض العائضين.

وإن قلتم: فهم أو سمع بعضه، فقد أبطلتم "الكلام النفسي" حيث قلتم بتجزئة كلام الله تعالى، وأنتم تقولون: "الكلام النفسي" أمر واحد لا يتجزأ وهدمتم بنيانكم

بيانكم، وأخربتم بيوتكم بلسانكم.

قال الإمام أبو نصر السجزي الوائلي الحنفي (٤٤٤هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ.

"خاطبني بعض الأشعرية يومًا في هذا الفصل وقال: "التجزؤ على القديم غير جائز".

فقلتُ له: أتقر بأن الله اسمع موسى كلامه على الحقيقة بلا ترجمان؟.

فقال: "نعم".

وهم يطلقون ذلك ويموهون على من لم يخبر مذهبهم، وحقيقة سماع كلام الله من ذاته على أصل الأشعري محال.

لأن سماع الخلق على ما جبلوا عليه من البنية، وأجروا عليه من العادة - لا يكون البتة إلا لما هو صوت أو في معنى الصوت.

وإذا لم يكن كذلك كان الواصل إلى معرفته بضرب من العلم والفهم.

وهما يقومان في وقت مقام السماع لحصول العلم بهما كما يحصل بالسماع.

وربما سمى ذلك سماعًا على التجوز لقربه من معناه.

فأما حقيقة السماع لما يخالف الصوت فلا يتأتى للخلق في العرف الجاري.

فقلت لمخاطبي الأشعري: قد علمنا جميعًا أن حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال.

وليس ههنا من تتقيه وتخشى تشنيعه.

وإنما مذهبك: أن الله يفهم من شاء كلامه بلطيفة منه، حتى يصير عالمًا متيقنًا بأن الذي فهمه "كلام الله".

والذي أريد أن ألزمك وأردُّ على الفهم وروده على السماع.

فَدَعِ التمويه ودع المصانعة.

ما تقول في موسى عليه السلام حيث كلمه الله؟.

أفهم كلام الله مطلقًا أم مقيدًا؟.

فتلكأ قليلًا، ثم قال: "ما تريد بهذا"؟.

فقلتُ: دع إرادتي، وأجب بما عندك، فأبى وقال: "ما تريد بهذا"؟.

فقلتُ: أريد أنك إن قلت: "إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقًا".

اقتضى أن لا يكون لله كلام من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى - وهذا يؤول إلى الكفر...

وإذا لم يجز إطلاقه وألجئت إلى أن تقول:

"أفهمه الله ما شاء من كلامه".

دخلت في التبعيض الذي هربت منه، وكَفَّرْتَ من قال به، ويكون مخالفك أسعد منك، لأنه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله عز وجل، وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنت أبيت أن تقبل ذلك وادعيت:

"أن الواجب المصيرُ إلى حكم العقل في هذا الباب".

وقد ردك العقل إلى موافقة النص خاسئًا.

فقال: هذا يحتاج إلى تأمل". وقطع الكلام...".

وقال شيخ الإسلام:"... فقيل لهم: عندكم هو معنى واحد لا يتبعض ولا يتعدد. فموسى فهم المعنى كله أو بعضه؟. إن قلتم كله فقد علم علم الله كله، وإن قلتم بعضه فقد تبعض وعندكم لا يتبعض!!!".

الوجه التاسع:

أنه يلزم من مقالتكم أن القرآن الكريم إن ترجم إلى العبرية كان توراةً وإن ترجم إلى السريانية كان إنجيلًا وكذا يلزم أن التوراة إن ترجمت إلى العربية كانت قرآنًا،

وكذا يلزم أن الإنجيل إن ترجم إلى العبرية كان توراة وإن ترجم إلى العربية كان قرآنا، فهل تقولون بهذه اللوازم الباطلة؟.

ولا محيد لكم من التزام هذه الخرافات والخزعبلات التي لزمتكم من قولكم الفاسد الباطل، إلا أن ترجعوا إلى مذهب أهل السنة المحضة وتوافقوا العقل والنقل والإجماع.

الوجه العاشر:

أنه يلزمكم أن يكون خبر الله تعالى عين الإنشاء وبالعكس وأمره عين النهي وبالعكس.

قال الإمام ابن أبي العز الحنفي:

"... وهذا الكلام فاسد فإن لازمه أن معنى قوله: وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى [الإسراء: ٣٢]

هو معنى قوله: وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ [البقرة: ٤٣]

ومعنى آية الكرسي هو معنى "آية الدين".

ومعنى "سورة الإخلاص" هو معنى تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ [المسد: ١] وكلما تأمل الإنسان هذا القول تبين له فساده، وعلم أنه مخالف لكلام السلف...".

الوجه الحادي عشر:

أن الماتريدية صرحوا بأن كلام الله تعالى صفة تنافي الخرس والسكوت والآفة كما تقدم نص كلامهم.

ومعلوم أن الخرس والسكوت والآفة تنافي الكلام اللفظي ولا تنافي الكلام النفسي. أما من وصل في الحماقة إلى حد قال: إن السكوت والخرس قد يكونان نفسيين فينافيان الكلام النفسيَّ - كما هذى بذلك فيلسوفهم التفتازاني (٧٩٢هـ) فقد

كابر بداهة العقل الصريح، وعارض النقل الصحيح، وصار من السوفسطائية العنادية؛ لخروجه على النقليات والعقليات والبداهة في آن واحد معًا.

ويجب عليه أن يتهم نفسه ويترك وساوسه ويداوي عقله وينابذ هواجسه فمثله لا يكون من أولي الألباب بل ينبغي أن يربط بخيشومه في الاصطبل مع الدواب لئلا يتلاعب بكلام رب الأرباب، ولا يحرف نصوص السنة والكتاب، فهل مثل هؤلاء أهل الدراية؟ وبم يتطاولون على أهل الرواية.

الوجه الثاني عشر:

أن القرآن الكريم معجزٌ أعجز البشر عن أن يأتوا بمثله، وأن الله تعالى تحدى به الكفار بل الإنس والجن جميعًا، أن يأتوا بمثله أو بعشر سور مثله أو بسورة بمثله أو بحديث مثله.

فقال الله تعالى: قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا [الإسراء:٨٨]

وقال سبحانه: قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ [هود:١٣]

وقال جل وعلا: فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ [البقرة:٢٣]

وقال ﷻ: فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ [يونس:٣٨]

وقال عز من قائل: فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ [الطور:٣٤]

فالقرآن معجز ومتحدّىً به.

ومعلوم أن "الكلام النفسي" لا يتصور معارضته ولا يتحدى به؛ فلو لم يكن هذا القرآن العربي كلام الله تعالى على الحقيقة لما كان مُعجزًا أعجز الجن والإنس، ولم يكن متحدى به تحدى الله به الخلق؛ وهذا واضح لمن عرف قيمة كتاب الله وقدر كلام الله سبحانه وتعالى. وللإمام ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) كلام قيم فارجع

إليه.

الوجه الثالث عشر: أن المجاز يجوز نفيه، فإذا قلنا لرجلٍ شجاعٍ: هو أسدٌ، يجوز لنا أن نقول: هو ليس بأسدٍ حتى باعتراف الماتريدية.

فلو لم يكن هذا القرآن العربُّي كلام الله تعالى على الحقيقة.

لجاز لنا أن نقول: إنه ليس كلام الله.

وما أظن أن أحدًا ينتسب إلى الإسلام يتجرأ على هذا الكفر البواح والارتداد الصراح، لا الماتريديةَ، ولا أحدًا غيرهم من الجهمية.

الوجه الرابع عشر:

أن الكلام النفسي شيء معدوم محض لا وجود له ولا عبرة له فلا تتعلق به الأحكام؛ لأنه من قبيل حديث النفس وخواطرها ووساوس القلب وهواجس الصدور. فلا يُحل حرامًا ولا يُحرّم حلالًا ولا يَدْخلُ به المرءُ في الإسلام ولا يخرج به عنه إلى الكفر ولا يقع به الطلاق ولا العتاق ولا تفسد به الصلاة بالاتفاق.

فهل تريد الماتريدية أن يجعلوا كلام الله تعالى معدومًا؟.

الوجه الخامس عشر:

أن ما يسمونه "الكلام النفسي" إن قد تصوره وتعقله - فهو ليس إلا قدرةً بالكلام، أو العلمَ به لا عين الكلام، لأنهما غيرُ الكلام، فهما صفتان

فيكون "كلام" الله عندكم قدرةً عليه، أو يكون "كلامًا" بالقوة، لا "كلامًا" بالفعل!. أو يكون "الكلام" عندكم "علمًا"؛

فنسألكم: هل الله عندكم متكلم بالفعل أم بالقوة؟

فإن قلتم: هو متكلم بالفعل - فقد أبطلتم "الكلام النفسي" وهدمتم بنيانكم على أمهات رؤوسكم وأخربتموه بأيديكم؛ حيث بنيتموه على شفا جرف هار، فانهار

عليكم بنيانكم المنهار،

وإن قلتم: هو متكلم بالقوة - فقد أبطلتم صفة "كلام" الله، ونفيتموها وحرفتموها إلى "العلم" أو "القدرة" وهذا عين التعطيل والتحريف.

وهذه حقيقة قد أسفر عنها عصامكم الإسفرايني (٩٥١هـ) حيث قال معترفًا مسفرًا عن أسراركم، غير عاصم لأدباركم:

"إن صفة الكلام إما راجعة إلى صفة العلم بهذه المعاني كما قيل؛ أو إلى صفة قدرة التفسير عنها وإظهارها كما يمكن أن يقال". ثم قال مختارًا محتارًا: "إن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان فينبغي أن يحال علمه إلى الله ويُعْتَرفَ بأن له كلامًا... بل صرح جرجانيكم (٨١٦هـ) مجرجرًا بأن الكلام النفسي هو العزم والتخيل ولا شك أن القدرة على الكلام أو العلم به أو العزم عليه أو تخيله غير الكلام بلا ريب وكل هذا لا يسمى كلامًا حتى باعتراف من اعترف منكم.

إذن ليس هذا إلا تضليلًا وتعطيلًا لهذه الصفة، وتخريفًا وتحريفًا لنصوصها، فهذا التحريف كتحريفكم لصفة "اليد" إلى "القدرة".

وقد تقدم شهادة إمامكم الأعظم الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى (١٥٠هـ) مع شهادات ثمانيةٍ آخرين من كبراء أئمتكم أمثال البزدوي (٤٨٢هـ) والسرخسي (٤٩٠هـ) والنسفي (٧١٠هـ) والبخاري (٧٣٠هـ) والمغنيساوي (كان حيا ٩٣٩هـ) والقاري (١٠١٤هـ) وشيخ زاده (١٠٧٨هـ) والبياضي (١٠٩٨هـ) على أن تأويل صفة "اليد" بصفة "القدرة". إبطال لصفة "اليد" وهو مذهب أهل القدر والاعتزال.

فهل تتعظون بنصوص أئمتكم؟ أم تصرون على مخالفة أئمتكم؟ مع مخالفة العقل والنقل، واللغة والعرف والإجماع في آن واحدْ!!

الوجه السادس عشر:

أن القول بالكلام النفسي قولكم بأفواهكم، ولا نظن بكم أن قلوبكم تشهد له، لأنه خلاف المعقول الصريح والمنقول الصحيح والفطرة والإجماع واللغة والعرف جميعًا في آن واحد كما تقدم.

بل هو قول به تضاهئون قول الذين كفروا من قبل، وهم النصارى.

قال الإمام ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ):

"وهنا معنى عجيبٌ، وهو: أن هذا القول له شبهٌ قويٌ بقول النصارى القائلين، باللاهوت والناسوت.

فإنهم يقولون: كلام الله هو المعنى القائم بذات الله الذي لا يمكن سماعه، وأما النظم المسموع فمخلوق؛

فإفهام المعنى القديم بالنظم المخلوق يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت الذي قالته النصارى في عيسى عليه السلام. فانظر إلى هذا الشبه ما أعجبه!".قلتُ: هكذا طريقة الجهمية الأولى وأهل الحلول المطلق والمقيد، والاتحاد. ولسان حال هؤلاء الطوائف المتشابهة ينشد ما يلي:

رق الزجاج وراقت الخمر... وتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح... وكأنما قدح ولا خمر

فتشابها بما كلتاهما نجلاء... بل أقول: لو سمحت لي الماتريدية لأبوح لهم: إن قولكم: "إن موسى لم يسمع كلام الله على الحقيقة بل سمع صوتًا مخلوقًا في الشجرة، هو عين كلام النصارى ولعلكم أخذتموه من النصارى إما بواسطة بشر المريسي الحنفي الجهمي إمام المرجئة المريسية (٢٢٨هـ) أو غيره. قال شيخ الإسلام: "كان المريسي قد صنف كتابًا في نفي الصفات وجعل يقرؤه بمكة في أواخر حياة ابن عيينة، فشاع بين علماء أهل مكة ذلك، وقالوا: "صنف كتابًا في التعطيل".

فسعوا في عقوبته وحبسه وذلك قبل أن يتصل بالمأمون ويجري من المحنة ما جرى، وقول ابن عيينة" ما أشبه هذا الكلام بكلام النصارى".-

هو كما قال: كما قد بسط في غير هذا الموضع؛

فإن عيسى مخلوق وهم يجعلونه نفس الكلمة ولا يجعلونه المخلوق بالكلمة. وأيضًا فأئمة النصارى كـ (نشتكين) أحد فضلائهم الأكابر يقولون: "إن الله ظهر في سورة البشر مترائيًا لنا كما ظهر كلامه لموسى في الشجرة، فالصوت المسموع هو كلام الله وإن كان خلقه في غيره وهذا المرئي هو الله وإن كان قد حل في غيره...".

الوجه السابع عشر إلى الوجه الخامس والعشرين:

أن من الحقائق الواقعية: أنه لم يكن نزاع بين المسلمين في كون القرآن الكريم كلام الله تعالى وأنه غير مخلوق.

حتى جاء دور الجهمية ووقعت الفتنة الكبرى، والقاصمة العظمى فصار الناس فريقين ولا ثالث للفرقدين.

وهذا أمرٌ لم يختلف فيه اثنان، ولم يتناطح فيه كبشان.

وإليك بيان ما عليه الفريقان؛ إن كان لك أذنان:

الفريق الأول: أتباع الأنبياء والمرسلين والصحابة والتابعين سلف هذه الأمة وهم أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث والفقه وأئمة السنة.

فكانوا يقولون: القرآن غير مخلوق.

الفريق الثاني: هم الجهمية أتباع اليهود والمجوس والصابئين.

فكانوا يقولون: القرآن غير مخلوق.

ولا يرتاب أحد أن هؤلاء الفريقين من أهل السنة وأهل البدعة جميعًا يقصدون هذا القرآن العربي المؤلف من السور والآيات التي كان هؤلاء الفريقان يتلونها آناء

الليل وأطراف النهار، فكان النزاع في هذا القرآن الموجود بين أظهر المسلمين الذين يقرؤونه بكرة وأصيلًا سجدًا وقيامًا راكعين ساجدين ليس إلا.

ولم يقل أحد منهم أن "الكلام النفسي" مخلوق أو غير مخلوق، ولا أحد تصور ذلك فضلًا أن يقوله ويجعله مقالة يدعو إليها.

لأن بدعة "الكلام النفسي" قد ابتدعها ابن كلاب وتوفي بعد (٢٤٠هـ) كما تقدم تحقيقه في كلام شيخ الإسلام وغيره من أئمة السنة. واعترف بذلك التاج السبكي عبد الوهاب (٧٧١هـ) الأشعري وقبله إمامه الشهرستاني (٥٤٨هـ) اعترافًا واضحًا قاطعًا للنزاع.كما اعترف به الزبيدي الحنفي الماتريدي (١٢٠٥هـ).بل اعترف بذلك رافع لواء الجهمية ومجدد الماتريدية الكوثري الجركسي أيضًا.

بل اعترف بهذه الحقيقة قبل الكوثري والزبيدي كبار أئمة الماتريدية منهم فيلسوفهم التفتازاني (٧٩٢هـ) وغيره من أساطين الماتريدية.

فاستمع أيها المسلم طالب الحقيقة إلى كلامهم:-

قال التفتازاني: "وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم - (أي المعتزلة) - يرجع إلى إثبات "الكلام النفسي" ونفيه. وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف - (أي بعدم كونها مخلوقة) - وهم - (أي المعتزلة) - لا يقولون بحدوث الكلام النفسي - أي بكونه مخلوقًا".

وقال متكلم الماتريدية الهندية الفريهاري (كان حيًا ١٢٣٩هـ(:

"فلا نزاع - أي بين الماتريدية وبين المعتزلة - فإنا إذا قلنا: القرآن غير مخلوق أردنا النفسي".

وإذا قالوا: القرآن مخلوق أرادوا "اللفظي".

فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف بل بحدوثه كما قالت المعتزلة، وهم لا

يقولون بحدوث النفسي بل ينكرون وجوده. ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثل ما قلنا...".

وهكذا اعترف الشهرستاني (٥٤٨هـ) الأشعري بأن قول السلف والحنابلة بالاتفاق: إن ما بين الدفتين كلام الله وإن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله على الحروف وأنه غير مخلوق.

وكانت مقالة المعتزلة على خلاف مقالة السلف. ثم جاء الأشعري بأبدع مقالة ثالثة وخرق الإجماع وحكم بأن ما نقرأه، كلام الله مجازًا.ولصدق المرعشي الحنفي الماتريدي (١١٥٠هـ) بأن مذهب السلف أن كلامه تعالى هو العبارات المنظومة.

وإذا اعترفت الماتريدية وخلطاؤهم الأشعرية بهذه الحقيقة من أن خلاف أهل السنة جميعًا وأهل البدعة كان في هذا القرآن العربي المؤلف من السور والآيات - تبين بإتقان وإيقان - لا يرتاب فيه اثنان.

ما يلي من الحقائق المبنّية على اعترافهم السابق:

الأولى: أن الماتريدية والأشعرية خرقوا بكلامهم النفسي إجماع أهل الحق وأهل الباطل جميعًا.

الثانية: أنهم أحدثوا مذهبًا ثالثًا بعد مذهبين.

الثالثة: أنهم قائلون بخلق القرآن كسلفهم الجهمية دون أي فرق.

الرابعة: أنهم جمعوا بين بدعة الجهمية من القول بخلق القرآن وبين بدعة القول بالكلام النفسي.

الخامسة: أن الجهمية الأولى ابتدعوا بدعة واحدة وهي بدعة القول بخلق القرآن لكن هؤلاء زادوا بدعة أخرى وهي بدعة الكلام النفسي.

السادسة: أنهم أهل البدعة جهمية، أتباع الجهمية الأولى لِجَهْرِهم دون حياءٍ

بالقول بخلق القرآن.

فأنَّى لهم أن يكونوا من أهل السنة؟ وقد ارتكبوا بدعة الجهمية من القول بخلق القرآن وزادوا بدعة الكلام النفسي، مع بدعهم الأخرى الكثيرة.

السابعة، والثامنة: أن هؤلاء معطلة لصفة "كلام" الله تعالى، ومحرفة لنصوصها بدليل ما يأتي:

التاسعة: أن حمل نصوص الكتاب والسنة وتصريحات سلف الأمة وأئمة السنة على "الكلام النفسي" تحريفٌ وتحريفٌ وضلال وإضلالٌ.

كما أن حملها على "الكلام" الذي تقصده الماتريدية إفساد وإبطال.

لأن هذه اصطلاحات مبتدعة محدثة بعد لغة القرآن والسنة وسلف الأمة؛

فيكون حمل نصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة وتصريحات أئمة السنة-

مع تلك الكثرة الكاثرة التي تزيد على آلاف الآلاف - على تلك المصطلحات الكلامية المبتدعة تحريفًا محضًا بحتًا، فقد صرح مجددهم الكوثري (١٣٧١هـ) بأن حمل النصوص من الآيات والآثار على المصطلحات التي وجدت بعد عهد التنزيل بدهور-

بُعْدٌ عن تخاطب العرب وتفاهم السلف، واللسان العربي،

ومن زعم ذلك زاغ عن منهج الكتاب والسنة وتنكب سبيل السلف الصالح.

قلت: لقد أنطق الله هذا الكوثري ببعض الحق فاعترف كما ترى ولكن هذا الاعتراف ليس في صالحه ولا في صالح أمته الماتريدية بل وبال عليهم جميعًا فالكوثري والماتريدية جميعًا قد خالفوا اعترافهم وحملوا نصوص الكتاب والسنة وآثار سلف هذه الأمة وأقوال أئمة السنة على اصطلاحاتهم المبتدعة بعد عهد التنزيل

بدهور.

فقد حملوا نصوص أمثال الأئمة: أبي حنيفة وأبي يوسف وابن المبارك على الكلام النفسي كما سبق وما سيأتي إن شاء الله.

فهم - باعترافهم- قد نابذوا تخاطب العرب وعاكسوا تفاهم السلف وحرفوا اللسان العربي، وزاغوا عن منهج السلف وتنكبوا سبيل السلف الصالح.

حيث حملوا نصوص الكتاب والسنة وآثار السلف على "الكلام" النفسي" الذي لم يخطر بخواطرهم، فكيف تحمل نصوصهم عليه؟.

وفيما يلي بعض النماذج:-

أ- استدل الإمام أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ).

لإثبات صفة "الكلام" لله تعالى بقوله سبحانه وتعالى: وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٤] وقوله تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ لَوْلاَ يُكَلِّمُنَا اللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ [البقرة: ١١٨]

وقوله تعالى: أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ [البقرة:٧٥]

ثم قال الماتريدي بعد ما ذكر الحجج السمعية:-

"وأما العقل: إن كل عالم قادرٍ لا يتكلم فعن آفة يكون من عجز أو منع، والله عنه متعال، ثبت أنه متكلم.

على أن الذي لا يتكلم في الشاهد، إنما لا يتكلم - بالمعنى الذي لا يسمع ولا يبصر - من الآفة والله منزه عن المعنى الذي يقتضي الصمم والعمى، وكذلك البكم. وهو أولى (به) إذ هو أجل ما يحمد به في الشاهد، وبه ينفصل البشر عن سائر الحيوان مع ما كان كل محتمل الكلام فعن عجز لا يتكلم أو عن السكوت".

قلت: يا ترى هذه الحجج السمعية والنقلية التي ذكرها الإمام الماتريدي هل تُثْبِتُ "الكلام النفسي" أم تجعله نسفًا هباء منثورًا كأمس الدابر؟؟.

وهل كان هؤلاء الكفار يطالبون رسول الله ﷺ، أن يكلمهم الله كلامًا لفظيًا يسمعونه أم كلامًا نفسيًا لا يسمعونه؟؟.

وهل الآفة والخرس والسكوت تنافي الكلام اللفظي أم النفسي و.

سبحان قاسم العقول!!!؟ ب- وهكذا بقية الماتريدية بعد الماتريدي يحتجون بحجج سمعية من الكتاب والسنة وأقوال السلف وإجماعهم لإثبات الكلام النفسي.

مع أن حججهم جميعًا حججٌ عليهم وترتد في نحورهم؛ لأنها تدل على الكلام اللفظي المضاد للكلام النفسي فدلت هذه الحجج على ضد مطلوبهم فحملهم على "الكلام النفسي" تحريف محض وتخريف بحت.

ج-د- قال الإمام أبو يوسف القاضي (١٨٢هـ) أحد أئمة الحنفية الثلاثة: "ناظرت أبا حنيفة ستة أشهر فاتفق رأينا على أن من قال: القرآن مخلوق فهو كافر".قال الإمام فخر الإسلام البزدوي (٤٨٢هـ): "وقد صح عن أبي يوسف أنه قال:... "، فذكره. ثم قال: "وصح هذا القول عن محمد".

هـ-ح- وقال الطحاوي عن الأئمة الثلاثة: (إن القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية قولا... بالحقيقة) (الطحاوية بشرحها ١٧٩).

قلتُ: هل كان أبو حنيفة وأبو يوسف يتناظران في خلق الكلام النفسي أم في خلق هذا القرآن؟ العربي المؤلف من السور والآيات؟. النفسي أم في خلق هذا القرآن؟ العربي المؤلف من السور والآيات؟.

حتى أستقر رأيهما على أن من قال: القرآن مخلوق فهو كافر.

وأقول: أليس نصهم "قولًا بالحقيقة" محكمًا في القرآن العربي؟

فهل كانوا يريدون: أن من قال: الكلام النفسي مخلوق فهو كافر؟!.

أم يقصدون: أن من قال: هذا القرآن العربي المؤلف مخلوق فهو كافر؟.

فالآن نتحاكم إلى حكم الإنصاف والعقل الصحيح الصريح ليحكما بيننا ليعلم من الأفاك البهات المحرف والمخرف لكلام الأئمة! مع العلم أن فكرة "الكلام النفسي" لم تكن موجودة ولم تخطر بالبال في ذلك الوقت. لكن لما جاء دور الكوثري حمل هذه المناظرة على الكلام النفسي.فكابر العقل الصريح والنقل الصحيح وارتكب الحمق الجلي وقلب الحقائق ولذلك وقف له شيخنا المحدث الألباني بالمرصاد فكشف الأستار عن أسراره.

ط- قال الإمام ابن المبارك إمام المحدثين والفقهاء (١٨١هـ).الذي جعلته الكوثرية حنفيًا.

من قال: إِنَّنِي أَنَا اللهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي [طه:١٤]

مخلوق فهو كافر".ي- ذُكِرَ للإمام يحيى بن سعيد القطان (١٩٨هـ) سيد الحفاظ الذي تجعله الكوثرية حنفيًا، أن قومًا يقولون: القرآن مخلوق.

فقال: "كيف يصنعون بـ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]

كيف يصنعون بقوله: إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا "يكون مخلوقًا"؟.

(باب ذكر الخوارج)

الخوارج[1] فرقة كبيرة من الفرق الاعتقادية، وتمثل حركة ثورية عنيفة فى تاريخ الإسلام شغلت الدولة الإسلامية فترة طويلة من الزمن بل ولا يزال لهم وجودهم

---

(١) الكلام على هذه الفرقة من كتاب "الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها" د. غالب بن عليّ عَواجَى.

القوى إلى اليوم.

ولقد بسطوا نفوذهم السياسى على بقاع واسعة من الدولة الإسلامية فى المشرق وفى المغرب العربى، وفى عُمَان وحضرموت وزنجبار (تنزانيا الآن) وما جاورها من المناطق الأفريقية فى المغرب العربى، ولا تزال لهم ثقافتهم المتمثلة فى المذهب الإباضى المنتشر فى تلك المناطق.

ولا يخفى كذلك أن بعض أفكار الخوارج المتعلقة بتكفير العصاة لا يزال لها أتباع حتى وقتنا الحاضر.

هل للخوارج مصنفات تحمل آراءهم ؟

يقول الدكتور غالب بن على: وإذا استثنينا ما كتبه الإباضية -على قِلَّتِهِ- فإننا لا نجد مرجعًا لمعرفة آراء بقية الخوارج إلا ما حكاه عنهم المؤرخون وعلماء الفرق، وفى هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأقوال الخوارج إنما عرفناها من نقل الناس عنهم، لم نقف لهم على كتاب مصنف كما وقفنا على كتب المعتزلة والرافضة والزيدية والكرَّامية والأشعرية، وأهل المذاهب الأربعة، والظاهرية، ومذاهب أهل الحديث، والفلاسفة، والصوفية، ونحو هؤلاء"(١).

ويقول الدكتور مصطفى حلمى فيما يعزوه إلى الخطيب على بن الحسين الهاشمى: "ومن العسير الوقوف على معتقدات الخوارج من واقع كتبهم نفسها لحرصهم الشديد عليها وهى نادرة إن وجدت، فالغالب أن مكتبات المسلمين عارية عن مؤلفاتهم"(٢).

ويقول الدكتور محمود إسماعيل: "والواقع إن عديدًا من المصاعب تعترض

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص٣٦.

(٢) الخوارج ص١٨.

سبيل من يتصدى للتأريخ لهذا الموضوع، ففى بعض الأحيان تندر المادة التاريخية.. فعلى الرغم من كثرة ما دون عن تواريخ الخوارج لم يصل إلينا منها إلا القليل النادر"(١).

ويرجع قلة تأليف الخوارج وضياع ما ألفوه إلى طبيعة حياتهم الثورية حيث كانت الثورات والمعارك تأخذ منهم جهودهم وأوقاتهم، فيصعب عليهم وضع المؤلفات فى تاريخهم وتسجيل آرائهم.

ومما لا شك فيه أن قلة مؤلفات الخوارج وضياعها وندرة ما بقى منها أو عدم إظهاره- مما لا شك فيه أن كل ذلك يضع الصعوبات أمام المؤرخ لهم ويجعله عالة على كتب التاريخ وعلماء الفرق والموسوعات الأدبية القديمة.

وقد حاولت التغلب على هذه الصعوبة باذلًا فى ذلك غاية جهدى، فرحلت إلى مصر وعمان والكويت، واتصلت ببعض المشتغلين بدراسة الخوارج وكذلك بالمكتبات العامة.

(باب التعريف التعريف بالخوارج)

الخوارج في اللغة جمع خارج، وخارجي اسم مشتق من الخروج، وقد أطلق علماء اللغة كلمة الخوارج في آخر تعريفاتهم اللغوية في مادة (خرج) على هذه الطائفة من الناس؛ معللين ذلك بخروجهم عن الدين أو على الإمام علي، أو لخروجهم على الناس.

وقد أطلقت كلمة الخوارج هذه في كتب اللغة على طائفة من أهل الآراء والأهواء لخروجها على الدين أو على الإمام علي رضي الله عنه. فيقول الأزهري في (تهذيب

(١) الخوارج فى المغرب الإسلامى ص٦ وانظر: ص١٥.

اللغة): والخوارج: قوم من أهل الأهواء لهم مقالة على حدة. وهو تعريف ابن منظور والفيروزآبادي أيضًا. ويقول الزبيدي عنهم: هم الحرورية والخارجية طائفة منهم، وهم سبع طوائف سموا به لخروجهم على الناس أو عن الدين أو عن الحق أو عن علي كرم الله وجهه بعد صفين.

وقد اختلف العلماء في التعريف الاصطلاحي للخوارج، وحاصل ذلك:

منهم من عرفهم تعريفًا سياسيًا عامًا، اعتبر الخروج على الإمام المتفق على إمامته الشرعية خروجًا في أي زمن كان. قال الشهرستاني: (كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيًا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين لهم بإحسان والأئمة في كل زمان). ومنهم من خصهم بالطائفة الذين خرجوا على الإمام علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قال الأشعري: (والسبب الذي سُمّوا له خوارج؛ خروجهم على علي بن أبي طالب). زاد ابن حزم بأن اسم الخارجي يلحق كل من أشبه الخارجين على الإمام عليّ أو شاركهم في آرائهم في أي زمن. وهو يتفق مع تعريف الشهرستاني. وعرفهم بعض علماء الإباضية بأنهم طوائف من الناس في زمن التابعين وتابع التابعين أولهم نافع بن الأزرق.، ولم أر هذا التعريف عند أحد غير الإباضية.

وهذا التعريف لأبي إسحاق أطفيش يريد منه أن لا علاقة بين المحكمة الأولى - الذين لا يعتبرهم خوارج لشرعية خروجهم كما يزعم- وبين من بعدهم إلى قيام نافع سنة ٦٤هـ، وهذا التعريف غير مقبول حتى عند بعض علماء الإباضية، ويبقى الراجح هو التعريف الثاني؛ لكثرة من مشى عليه من علماء الفرق في تعريفهم بفرقة الخوارج، وقيام حركتهم ابتداء من خروجهم في النهروان، وهو ما يتفق أيضًا مع مفهوم الخوارج كطائفة ذات أفكار وآراء اعتقاديه أحدثت في التاريخ الإسلامي دويًا هائلًا.

وأما في اصطلاح علماء الفرق فيؤخذ وجهات نظر ثلاثة في التعريف بالخوارج:

- من يرى أنهم الخارجون على الإمام الحق في أي زمان.
- من يرى أنهم الخارجون عن الإمام علي ومن يرون رأيهم.
- ومن يرى أنهم الخارجون بعد الإمام علي ابتداءً من الأزارقة.

(باب نشأة الخوارج)

يختلف المؤرخون في تحديد بدء نشأة الخوارج هل كان ذلك في عهد النبي ﷺ أو في عهد عثمان أو في عهد علي رضي الله عنهما أو أن نشأتهم لم تبدأ إلا بظهور نافع بن الأزرق وخروجه عام ٦٤هـ؟

وسوف نتناول أقوال المؤرخين في هذا المقام بالعرض والدراسة واختيار ما نراه صحيحا منها.

القول الأول: أن أول الخوارج هو ذو الخويصرة أو عبد الله بن ذي الخويصرة التميمي الذي بدأ الخروج بالاعتراض على النبي ﷺ في قسمة الفيء واتهامه إياه بعدم العدل وقد ورد في حديث البخاري تحت باب (من ترك قتال الخوارج للتألف وأن لا ينفر الناس عنه) عن أبي سعيد قال: ((بينا النبي ﷺ يقسم جاء عبد الله بن ذي الخويصرة التميمى فقال: اعدل يا رسول الله. فقال: ويلك من يعدل إذا لم أعدل. قال عمر بن الخطاب دعني أضرب عنقه. قال: دعه فإن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاته، وصيامه مع صيامه، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر في قذذه فلا يوجد فيه شيء، ينظر في نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر في رصافه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر في نضيه فلا يوجد فيه شيء، قد سبق الفرث والدم، آيتهم رجل إحدى يديه - أو قال ثدييه - مثل ثدي المرأة - أو قال مثل البضعة - تدردر،

يخرجون على حين فرقة من الناس. قال أبو سعيد أشهد سمعت من النبي ﷺ وأشهد أن عليا قتلهم وأنا معه، جيء بالرجل على النعت الذي نعته النبي ﷺ. قال فنزلت فيه وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ))، فهو على ما يبدو من تبويبه لهذا الحديث يعتبر ذا الخويصرة أول الخوارج وأن رسول الله ﷺ قد ترك قتله للتألف. وقد أخرج الإمام مسلم رَحِمَهُ اللَّهُ هذا الحديث مع اختلاف في الألفاظ وقد اقتصر في تسمية ذلك الخارجي الأول على (ذي الخويصرة) بينما هو في البخاري عبد الله بن ذي الخويصرة وربما رجع ذلك إلى اشتهار عبد الله باسم أبيه ذي الخويصرة فاقتصر مسلم على الشهرة بينما ذكر البخاري اسمه كاملًا. وسواء كان الخارج على النبي هو عبد الله أو أباه؛ فإن الحادثة قد وقعت بهذه الصورة وقد أورد مسلم عدة روايات حول هذه القضية ولكنه لم يصرح بالاسم إلا في رواية أبي سعيد، وفي بعض الروايات التي ذكرها الإمام مسلم عن أبي سعيد ذكر أوصاف ذلك الرجل دون ذكر اسمه كما في قوله: ((بعث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو باليمن بذهبة في تربتها إلى رسول الله ﷺ، فقسمها الرسول ﷺ بين أربعة نفر؛ الأقرع بن حابس الحنظلي، وعيينة بن بدر الفزاري، وعلقمة بن علاثة العامري، ثم أحد بني كلاب، وزيد الخير الطائي، ثم أحد بني نبهان قال: فغضبت قريش فقالوا: أيعطي صناديد نجد ويدعنا. فقال رسول الله ﷺ: إني إنما فعلت ذلك لأتألفهم. فجاء رجل كث اللحية مشرف الوجنتين غائر العينين ناتئ الجبين محلوق الرأس، فقال: اتق الله يا محمد. قال: فقال: رسول الله ﷺ: فمن يطع الله إن عصيته، أيأمنني على أهل الأرض ولا تؤمنوني؟ قال: ثم أدبر الرجل فاستأذن رجل من القوم في قتله (يرون أنه خالد بن الوليد)، فقال رسول الله: إن من ضئضئ هذا قوما يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد)).

القول الرابع: أن نشأة الخوارج بدأت سنة ٦٤هـ بقيادة نافع بن الأزرق في أواخر ولاية ابن زياد وهذا الرأي لعلي يحيى معمر الإباضي. وهو في هذا الرأي يتابع قطب الأئمة أبي إسحاق أطفيش الإمام الإباضي الذي يرى أن ما حدث بين الإمام علي وبين الطائفة التي انفصلت عن جيشه والتي سميت فيما بعد بالمحكمة إنما هو نوع من أنواع الفتن الداخلية التي وقعت بين المسلمين في ذلك العصر؛ حيث اعتبرت تلك الطائفة أن عليًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد زالت عنه الإمامة الشرعية حينما قبل التحكيم، ولهذا فقد ولوا عبد الله بن وهب الراسبي في زهده وتقواه ودعى هذا بدوره عليا للدخول في طاعته بعد أن اختاره من معه من الصحابة وغيرهم - كما يدعي الخوارج.

فلم يكن ما حدث بين علي ومن معه في نظر أصحاب هذا الرأي إلا فتنة انتهت على نحو ما انتهت عليه وليس خروجا على الإمام، كما هو المعنى الحقيقي للخروج الذي يرون أنه لم يبتدئ إلا بخروج نافع بن الأزرق. أما ما كان قبل ذلك من حركات ثورية على علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ والأمويين من بعده فهي مجرد ثورات ومواقع حربية دارت بين الفريقين وليست خروجا بالمعنى الصحيح. يقول في هذا أبو إسحاق أطفيش: "الخوارج طوائف من الناس في زمن التابعين وتابع التابعين رؤوسهم: نافع بن الأزرق، ونجدة بن عامر، ومحمد بن الصفار، ومن شايعهم، وسموا خوارج لأنهم خرجوا عن الحق وعن الأمة بالحكم على مرتكب الذنب بالشرك". ويقول علي يحيى معمر: "سبق إلى أذهان أكثر الناس - بسبب خطأ المؤرخين في ربط الأحداث - أن المحكمة الذين قتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في وقعة النهروان هم أصل الخوارج وهو مفهوم خاطئ؛ فإن المحكمة قد قتلوا في النهر ولم ينج منهم إلا تسعة أفراد، ثم ثار على الحكم الأموي طوائف كثيرة من الناس جماعات وأفرادا، حتى ظهر الخوارج في أواخر ولاية ابن زياد سنة ٦٤ هـ، بقيادة نافع بن الأزرق،

فمعركة النهروان هي فتنة بين الصحابة وقعت بين الإمام علي بن أبي طالب والمحكمة. ومما يجدر بالذكر أنه قد استبعد أن يكون الناجون من حرب النهروان تسعة فقط كما يأتي ذلك فيما بعد. وهنا أثبت ذلك العدد تأكيدا لرأيه في بدء نشأة الخوارج.

القول الخامس: أن نشأتهم بدأت بانفصالهم عن جيش الإمام علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وخروجهم عليه، وهذا الرأي هو الذي عليه الكثرة الغالبة من العلماء إذ يعرفون الخوارج بأنهم هم الذين خرجوا على علي بعد التحكيم، ومن هؤلاء الأشعري فقد أرخ للخوارج، وأقدم من أرخ لهم منهم هم الخارجون على الإمام علي وقال عنهم: "والسبب الذي سموا له خوارج خروجهم على علي بن أبي طالب.وقد تابعه في صنيعه البغدادي؛ حيث بدأ التاريخ للخوارج بذكر الخارجين على علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وكذلك يرى أبو الحسين الملطي أن الفرقة الأولى للخوارج هي المحكّمة.

وقد سار على هذا الرأي أصحاب المعاجم ودوائر المعارف (في مادة الخروج) والكتاب المحدثون الذين كتبوا عن الفرق الإسلامية كالأستاذ أحمد أمين والشيخ أبو زهرة والغرابي رحمهم الله وغيرهم، والمؤرخون في تأريخهم لأحداث الفتنة الكبرى. يقول الأستاذ أحمد أمين: واسم الخوارج جاء من أنهم خرجوا على علي وصحبه.ويقول الشيخ أبو زهرة: اقترن ظهور هذه الفرقة (أي الخوارج) بظهور الشيعة، فقد ظهر كلاهما كفرقة في عهد علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وقد كانوا من أنصاره. وصاحب كتاب (الأديان) وهو إباضي يعتبر خروج الخوارج إنما كان على علي حينما حكم.

وقد أصبح إطلاق اسم الخوارج على الخارجين عن الإمام علي أمرا مشتهرا بحيث لا يكاد ينصرف إلى غيرهم بمجرد ذكره.

هذه هي الأقوال في بدء نشأة الخوارج، وعلينا في اختيار ما نراه صحيحا منها أن

نفرق بين بدء نزعة الخروج على صورة ما، وظهور الخوارج كفرقة لها آراؤها الخاصة، ولها تجمعها الذي تحافظ عليه وتعمل به على نصرة هذه الآراء.

والواقع أن نزعة الخروج - أو بتعبير أدق بدء نزعة الخروج - قد بدأت بذرتها الأولى على عهد رسول الله ﷺ باعتراض ذي الخويصرة عليه. لكن هل كان خروجا حقيقيا أم كان مجرد حادثة فردية اعترض فيها واحد من المسلمين على طريقة تقسيم الفيء طمعا في أن يأخذ منه نصيبا أكبر؟ وهو الأمر الذي سنرجحه فيما بعد.

أما تعبير النبي ﷺ عن ذي الخويصرة بأن له أصحابا فقد يجوز:

أن يكون النبي ﷺ قد توقع وجود أصحاب يؤيدون هذا الرجل حيث استطاع الاعتراض على صاحب الدعوة، فامتنع عن قتله تألفا له ولهم.

ويجوز أيضا أن يكون ذلك القول كان توقعًا من النبي عليه السلام وإخبارا عما سيكون من عاقبة هذا الرجل وأمثاله؛ إذ إن الاعتراض على شخصيته ﷺ يجعل من المتوقع أن يوجد الاعتراض على الخلفاء من بعده والخروج عليهم من باب أولى.

ويجوز أن يكون قصد النبي ﷺ بالأصحاب لهذا الرجل هم من يكونون على شاكلته في مستقبل الأيام بحيث يكونون متابعين له على فكرته، وإن لم يتزعم قيادتهم في هذا الخروج على النبي ﷺ وعلى الخلفاء.

لقد مضى عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ولم يكن لذي الخويصرة ذكر في هذه العهود بعد تلك الحادثة لا بنفسه ولا مع من يمكن أن يكونوا على شاكلته. ولم يذكر التاريخ - فيما اطلعت عليه - أنه كان كذلك من الثائرين على عثمان رضي الله عنه أو أنه كان له أبناء أو أصحاب ينتسبون إليه في تلك الثورة مع أن الفارق الزمني بين ورود الحديث فيه وبين أحداث الفتنة الكبرى يسمح بمثل هذا لو كان.

كل هذا يجعل من هذه الحادثة التي ارتكبها ذو الخويصرة حادثة فردية في وقتها؛

حيث لم يشتهر بالخروج ولم تعرف له آراء خاصة يتميز بها ولم يكون له حزبا سياسيا معارضا وإن لم يمنع هذا من اعتباره الفيء لمجرد نزعة الخروج في صورة ساذجة، إذا صح أن يكون الاعتراض على تقسيم الفيء خروجا.

وأما القول بأن نشأتهم تبدأ بثورة الثائرين على عثمان رضي الله عنه، فلا شك أن ما حدث كان خروجا عن طاعة الإمام إلا أنه لم يكن يتميز بأنه خروج فرقة ذات طابع عقائدي خاص لها آراء وأحكام في الدين، غاية ما هنالك أن قوما غضبوا على عثمان واستحوذ عليهم الشيطان حتى أدى بهم إلى ارتكاب جريمة قتله ثم دخلوا بين صفوف المسلمين كأفراد منهم.

وفيما يتعلق بالقول بأن طلحة والزبير رضي الله عنهما كانا أول الخارجين على علي – كما يقول الورجلاني – فمن الصعب عليه إثبات ذلك. فقد كان معهما أم المؤمنين عائشة ومن معهم من المسلمين، وعلى كل فقد انتهت موقعة الجمل واندمج من بقي منهم في صفوف المسلمين دون أن تجمعهم رابطة فكرية معينة كتلك التي حدثت بين الخوارج على علي في جيشه فيما بعد، وكان خروجهم باسم المطالبة بدم عثمان رضي الله عنه فإذا كان قد بدئ الخروج على علي بخروج أصحاب موقعة الجمل فإنه لا ينطبق عليهم مصطلح الخوارج كطائفة لها اتجاهها السياسي وآراؤها الدينية الخاصة، وطلحة والزبير من العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة، فكيف يجوز أن يعتبرا من الخوارج ويطبق عليهما أحاديث المروق الواردة في الخوارج؟!

أما القول بأن نشأتهم تبدأ من قيام نافع بن الأزرق فإنه لم يقل به غير علي يحيى معمر تبعا لقطب الأئمة الإباضية أبي إسحاق أطفيش لنفيهم وجود صلة ما بين المحكمة ومن ثار على طريقتهم وبين الأزارقة بعدهم، وهو قول غير مقبول لوجود تسلسل الأحداث وارتباطها من المحكمة إلى ظهور نافع بن الأزرق بحيث يظهر أن

الأولين هم سلف الخوارج جميعا، كما سنبين هذا عند الكلام عن حركات الخوارج وفرقهم.

وهكذا يتضح الفرق بين مجرد وجود نزعة الاعتراض أو الثورة خروجا عن طاعة الإمام، وبين الخروج في شكل طائفة لها اتجاهها السياسي وآراؤها الخاصة؛ كخروج الذين خرجوا على علي رضي الله عنه منذ وقعة صفين، وهم الذين ينطبق عليهم مصطلح الخوارج بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وهذا هو القول الأخير الذي نختاره ونسير عليه في هذه الرسالة مؤرخين لهذه الطائفة دارسين لآرائهم.

والواقع أن هذا هو ما يشهد له واقع تلك الحركة التي أحدثت دويا هائلا في تاريخ هذه الأمة الإسلامية عدة قرون تميزت فيها بآراء ومعتقدات وأنظمة لفتت إليها أنظار علماء التاريخ والفرق الإسلامية، بخلاف ما سبقها من حركات فإنها لم يكن لها أثر فكري أو عقائدي يذكر.

(باب أسماء الخوارج)

١ - الخوارج

.. وهو أشهر أسمائهم، هم يقبلونه باعتبار وينفونه باعتبار آخر، يقبلونه على أساس أنه مأخوذ من قول الله عز وجل: وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلى اللهِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا [سورة النساء: ١٠٠]. وهذه تسمية مدح.

وينفونه إذا أريد به أنهم خارجون عن الدين أو عن الجماعة أو عن علي رضي الله عنه؛ لأنهم يزعمون أن خروجهم على علي رضي الله عنه كان أمرًا مشروعًا بل هو الخارج عليهم في نظرهم.

والإباضيون بخصوصهم يسمونها فتنًا داخلية بين الصحابة. قال نور الدين السالمي الإباضي عن تسميتهم خوارج على سبيل المدح: (ثم لما كثر بذل نفوسهم في رضى ربهم وكانوا يخرجون للجهاد طوائف - سُمُّوا خوارج، وهو جمع خارجة وهي الطائفة التي تخرج في سبيل الله). وقال أحد شعراء الخوارج.

كفى حزنًا أن الخوارج أصبحوا... وقد شتت نياتهم فتصدعوا

وقال محمد بن عبد الله السالمي أيضًا: وكان اسم الخوارج في الزمان الأول مدحًا لأنه جمع خارجة وهي الطائفة التي تخرج للغزو في سبيل الله تعالى، قال ﷻ: وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً [التوبة:٤٦]، ثم صار ذمًا لكثرة تأويل أحاديث الذم فيمن اتصف بذكر آخر الزمان، ثم زاد استقباحه حين استبد به الأزارقة والصفرية فهو من الأسماء التي اختفى سببها وقبحت لغيرها فمن ثم نرى الإباضية لا يتسمون بذلك وإنما يتسمون بأهل الاستقامة. وقال الأصم الضبي قيس بن عبد الله يرثي الخوارج الذين قتلوا عند الجوسق :

إني أدين بما دان الشراة به... يوم النخيلة عند الجوسق الخرب

النافرين على منهاج أولهم... من الخوارج قبل الشك والريب

وقد أجمع مؤرخو الفرق على تسميتهم بهذا الاسم (الخوارج). وإذا ذكرهم أحد المؤلفين باسم من أسمائهم الأخرى فإنه يفسره بالخوارج، أو يذكرهم مرة بهذا الاسم ومرة أخرى باسم الخوارج.

٢ - الحرورية

نسبة إلى المكان الذي خرج فيه أسلافهم عن علي، وهو قرب الكوفة. قال شاعرهم مقارنًا بين جحف الثريد أي أكله وبين جحف الحروري بالسيف أي ضربه به:

ولا يستوي الجحفان جحف ثريدة... وجحف حروري بأبيض صارم

ووردت هذه التسمية في قول عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: (أحرورية أنت).

قالته للمرأة التي استشكلت قضاء الحائض والصوم دون الصلاة.

وقد وردت هذه التسمية في (الصحيحين) عن مصعب قال سألت أبي قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا [الكهف: ١٠٣]، هم الحرورية؟ قال: لا، هم اليهود والنصارى، أما اليهود فكذبوا محمدا ﷺ وأما النصارى كفروا بالجنة وقالوا لا طعام فيها ولا شراب، والحرورية الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه، وكان سعد يسميهم الفاسقين. وعن أبى سلمة وعطاء بن يسار أنهما أتيا أبا سعيد الخدرى فسألاه عن الحرورية أسمعت النبي ﷺ. قال: لا أدري ما الحرورية سمعت النبي ﷺ يقول: ((يخرج في هذه الأمة - ولم يقل منها - قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، يقرءون القرآن لا يجاوز حلوقهم - أو حناجرهم - يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية، فينظر الرامي إلى سهمه إلى نصله إلى رصافه، فيتمارى في الفوقة، هل علق بها من الدم شيء)) وعن عبد الله بن عمر - وذكر الحرورية - فقال قال النبي ﷺ ((يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرمية)).

٣ - الشراة

نسبة إلى الشراء الذي ذكره الله بقوله تعالى: إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ [التوبة:١١١]

وهم يفتخرون بهذه التسمية ويسمون من عداهم بذوي الجعائل: أي يقاتلون من أجل الجُعْل الذي بذل لهم. قال شاعرهم عيسى بن فاتك:

فلما استجمعوا حملوا عليهم... فظل ذوو الجعائل يقتلونا

أما هم فليسوا كذلك بل هم - عند أنفسهم - شراة باعوا أنفسهم لله يقول معاذ

بن جوين بن حصين الطائي السنبسي :

ألا أيها الشارون قد حان لامرئ... شرى نفسه لله أن يترحلا

ويقول كعب بن عميرة في أبي بلال يرثيه :

شرى ابن حديد نفسه لله فاحتوى... جنانًا من الفردوس جمًا نعيمها

ويقول الأشعري في سبب تسميتهم بالشراة: والذي له سموا شراةً: قولهم: شرينا أنفسنا في طاعة الله أي بعناها بالجنة.

٤- المارقة

وأما (هذه) التسمية فهي من خصوم الخوارج، لتنطبق عليهم أحاديث المروق الواردة في (الصحيحين) في مروقهم من الدين كمروق السهم من الرمية. قال ابن قيس الرقيات من أبيات له:

إذا نحن شتى صادفتنا عصابة... حرورية أضحت من الدين مارقة.

عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((سيخرج قوم في آخر الزمان، حداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجرا لمن قتلهم يوم القيامة)) وهي تسمية قديمة قد أطلقها عليهم مخالفوهم منذ خروجهم عن جيش الإمام علي. ويروي أبو الحسين الملطي إجماع الأمة إجماعًا لا يختلف فيه ناقل ولا راوٍ أن النبي ﷺ سماهم مارقة، وفسر المارقة بأنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، وربما كان مستنده في حكاية هذا الإجماع وصف النبي ﷺ للخارجين بالمروق وانطباق أوصافهم على هؤلاء الخوارج كما ظهر ذلك للإمام علي والمسلمين معه... قال صعصعة بن صوحان من خطبته أمام جمع من قومه يذم الخوارج في كلام طويل: ولا قوم أعدى لله ولكم

ولأهل بيت نبيكم ولجماعة المسلمين من هذه المارقة. وقال الشهرستاني: وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان.

٥ – المحكمة.

هي من أول أسمائهم التي أطلقت عليهم، وقيل: إن السبب في إطلاقها عليهم إما لرفضهم تحكيم الحكمين، وإما لتردادهم كلمة (لا حكم إلا لله) وهو الراجح، وهي كلمة حق أريد بها باطل، ولا مانع أن يطلق عليهم لكل ذلك، غير أن السبب الأول ينبغي فيه معرفة أن الخوارج هم الذين فرضوه أولًا، وهم يفتخرون بهذه التسمية كما قال شاعرهم شبيل بن عزرة:

حمدنا الله ذا النعماء أنّا... نحكم ظاهرين ولا نبالي

وقد صارت هذه الكلمة (لا حكم إلا لله) شعارًا لهم عندما يريدون الخروج عن طاعة الولاة أو الهجوم على خصومهم في المعركة فكانت إنذارًا شديد الخطورة لمن تقال له. وهم يفخرون بهذا الاسم على خصومهم كما قال سميرة بن الجعد الخارجي في وصف الخوارج :

ينادون بالتحكيم لله أنهم... رأوا حكم عمرو كالرياح الهوائج

وحكم ابن قيس مثل ذاك فأعصموا... بحبلٍ شديد المتن ليس بناهج

وقال عبيدة بن هلال وهو أحد فرسانهم من أبيات يرد بها على عمرو بن عبد الله بن معمر التميمي :

ولكن نقول الحكم لله وحده... وبالله نرضى والنبي المقرب.

٦ - النواصب

وأما تسميتهم بالنواصب فلمبالغتهم في نصب العداء لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه.

٧ - أهل النهروان

نسبة إلى المكان الذي قاتلهم فيه علي وهم الحرورية المحكمة.

٨ - المكفِّرة

لأنهم يكفرون بالكبائر ويكفّرون من خالفهم من المسلمين، وهذا وصفٌ لكل من نهج هذا النهج في كل زمان.

٩ - السبئية

لأن منشأهم من الفتنة التي أوقدها ابن سبأ اليهودي، وهذا وصف لأصول الخوارج الأولين ورؤوسهم.

١٠ - الشكاكية.

وذلك أنهم لما رفضوا التحكيم، قالوا لعلي: شككت في أمرك وحكمت عدوك من نفسك، فسموا بذلك الشكاكية.

تلك أسماء الخوارج وألقابهم وهم يحبون هذه الأسماء كلها ولا ينكرون غير اسم واحد وهو تسميتهم بالمارقة، فإنهم لا يرضون به لأنهم يعتبرون أنفسهم على الهدى والحق وأما من عداهم فإنهم ظالمون أهل جورٍ وكفر. قال الأشعري: وهم يرضون بهذه الألقاب كلها إلا بالمارقة فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يمرق السهم من الرمية.

(أسباب خروج الخوارج)

لقد حدث في تاريخ هذه الأمة الإسلامية أحداث مؤلمة مزقت كلمتهم وجعلتهم أحزابا وشيعا، كثيرا ما تدور المعارك فيما بينهم.

فقد قوبل الإسلام في نشأته الأولى بمعارضات شديدة وتيارات جارفة للقضاء عليه منذ بزوغ فجره من قبل العناصر الدينية والشعوبية المناوئة له ولكن باءت تلك

المحاولات بالفشل. ولكن أعداء الإسلام - وقد فشلوا - لا يمكن أن يقر لهم قرار أو تفوتهم فرصة من الفرص التي تحدث عند غفلة المسلمين؛ لا يمكن أن يفوتهم ذلك دون أن يحاولوا الفت في عضده بأي سلاح كان حسيا أو معنويا؛ ولهذا فقد حدثت فتن كثيرة بسبب تلك المؤامرات الخفية من تلك العناصر. وما حدوث تلك الفتنة الهوجاء التي حيرت ألباب ذوي النهى والتي راح ضحيتها آلاف المسلمين بين علي ومعاوية رضي الله عنهما فمن بعدهما إلى يومنا هذا - إلا جزء من تلك المؤامرات البعيدة. ولقد صدق الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه حين قال للثائرين عليه: "فوالله لئن قتلتموني لا تحابون بعدي، ولا تصلون بعدي جميعا، ولا تقاتلون بعدي جميعا عدوا أبدا".

ومن هنا فقد حدثت بعد ذلك ظواهر هامة في تاريخ هذه الأمة كان من أهمها قيام الخوارج بحركتهم، وهي من أهم الظواهر التي برزت في الحياة الإسلامية، وقد شملت هذه الظاهرة كل النواحي الدينية والسياسية والاجتماعية والفكرية عند المسلمين، ولكل ظاهرة اجتماعية أسبابها المباشرة والبعيدة، وكلما تعقدت الظاهرة وشملت جوانب متعددة في الحياة كلما حملت على ظهورها أسباب معقدة وعوامل متشابكة.

وفي البحث عن الأسباب والعوامل التي أدت إلى ظهور حركة الخوارج يختلف المفكرون في تحديد هذا السبب أو ذاك، وفي تحديد مدى فاعلية بعض الأسباب وسوف نعرض فيما يلي أهم الأسباب التي يضعها المفكرون أمام ظاهرة حركة الخوارج.

المبحث الأول: النزاع حول الخلافة

ونقصد بذلك وقوع النزاع المسلح بين المسلمين حول الخلافة من جهة، ونزاع

الخوارج مع غيرهم في طريقة تولية الخليفة وشروط قيامه بمهمته من جهة أخرى.

فمن حيث وقوع النزاع بين المسلمين حول الخلافة فإن هناك من الباحثين من يعتبر الخوارج كالشيعة حزبا سياسيا ظهر في فجر الإسلام، وإن ظهورهم يرجع أولا وبالذات إلى الخلاف حول الإمامة العظمى. يقول الدكتور عبد الحليم محمود رَحِمَهُ اللَّهُ: "إذا كان السبب في ظهور الشيعة والخوارج هو الاختلاف على الإمامة؛ فإن السبب في ظهور الفرق - يشير إلى المشبهة والمعتزلة.. إلخ - هو البحث والجدل في العقيدة الدينية".

والواقع أن خلاف المسلمين حول الإمامة العظمى بعد مقتل سيدنا عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يكن سببا في نشأة الخوارج والشيعة وحدهم، بل كان سببا قريبا أو بعيدا في نشأة فرق أخرى كالمرجئة والقدرية.. الخ. لكن أثره في نشأة الشيعة والخوارج آكد وأظهر.

فقد كان الخوارج - قبل خروجهم عن الإمام علي - يكونون جزءا كبيرا من جيشه في حربه مع معاوية، وأدت قضية التحكيم - كما سنرى فيما بعد - إلى خروجهم على علي ومعاوية جميعا. ولولا هذا الخلاف الواقع بين المسلمين حول الإمامة لما كان هناك لتلك العوامل الأخرى التي دفعت بالخوارج إلى الخروج فاعليتها المؤثرة في ظهور الخوارج، على نحو ما صار إليه أمرهم فيما بعد. فلو استقرت الأمور للإمام علي لسار في الناس بسيرة النبي والخليفتين من بعده ولما كانت هناك مبررات لهذا الخروج الذي انتهى بالأمر إلى أن يصبح صراعا مسلحا مع الدولة الإسلامية في عهودها.

فالصراع حول الإمامة إذا له أثره البالغ في إيجاد الاستعداد العام من جهة والعوامل المباشرة من جهة أخرى لخروج الخارجين وثورة الثائرين على هذا الفريق

أو ذاك أو عليهما معا، وإذا كنا سنتحدث هنا عن أسباب أخرى للخروج؛ فالواقع أنها ما كانت لتدفع بهم إلى الخروج على هذا النحو لو تجردت من الجو العام الذي أحدثه الصراع حول الإمامة، وحتى لو كانت بذور الثورة كامنة في نفوس الناس -كما قيل- منذ عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

فقد كان استقرار أمر الخلافة بعد ذلك خليقا أن يجعل لهذه الثورة منافذ هادئة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دون الخروج المسلح على الخلفاء والأمة معهم على هذا النحو الذي كان عليه الخوارج.

وهناك جانب آخر من جوانب النزاع حول الخلافة التي دفعت بالخوارج إلى الخروج على بني أمية وبني العباس، وهو رأيهم في طريقة اختيار الخليفة وشروط صحة خلافته وكيفية قيامة بأمر الخلافة، وكان من أكبر الدوافع التي تدفعهم إلى الخروج تلك الطريقة التي كان يتم بها اختيار الخلفاء الأمويين والعباسيين عن طريق الوراثة. وهي طريقة تخالف ما يراه الخوارج من ضرورة اختيار الخليفة ممن يصلح للحكم عن طريق الانتخاب الحر من المسلمين، كما سنرى في بحث الخلافة. يقول أحمد أمين: "وقد وضعوا نظرية للخلافة هي: أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين.. إلى أن يقول: وهذه النظرية هي التي دعتهم إلى الخروج على خلفاء بني أمية ثم العباسيين؛ لاعتقادهم أنهم جائرون غير عادلين لم تنطبق عليهم شروط الخلافة في نظرهم".أضف إلى هذا ما كان في نفوسهم من الحسد لقريش على استقرار الخلافة والنبوة فيهم حسب ما ذهب إليه الأستاذ أبو زهرة من أن الخوارج "كانوا يحسدون قريشا على استيلائهم على الخلافة". وأن السبب في هذا الحسد يرجع إلى أن الخوارج كانت أكثريتهم من القبائل الربعية المنافسة للقبائل المضرية قبل الإسلام، وسوف نزيد هذه المسألة وضوحا عند دراستنا للعامل الرابع من

عوامل أسباب خروجهم، وهو عامل العصبية. لقد وصل الحال بالخوارج إلى أن يعتبروا خيرة الصحابة كعثمان وعلي رضي الله عنهما في مقياسهم "أئمة زائفين – على حسب تعبير فلهوزن – يريد الخوارج أن يستبدلوا بهم أئمة صالحين". وهذا الموقف يعبر عن هذه الحساسية التي كانوا عليها تجاه الخلفاء وسياستهم في الحكم، فلقد كانت مسألة الخلافة نصب أعينهم في كل لحظة، وكان الخليفة (أي خليفة) أقرب إلى الاتهام عندهم منه إلى البراءة، ففي كل وقت كان مهددا بالخروج عليه إن زلت به قدم أو صدرت منه فلتة لسان.

وهكذا كان نزاع المسلمين حول الخلافة ودخول الخوارج طرف في هذا النزاع، وما كان لهم في موضوع الخلافة من رأي – كان كل ذلك من أول عوامل خروجهم على الإمام علي ومن جاء بعده من الخلفاء، إلى جانب أن هذا النزاع أوجد عاملا مباشرا فجر ثورة الخروج على الإمام علي وهو التحكيم.

المبحث الثاني: قضية التحكيم

ولقد وقع التحكيم في معركة صفين، وذلك حينما رضي علي –مُكرهًا– بالتحكيم وبتحكيم أبي موسى الأشعري أيضا وعمرو بن العاص رضي الله عنهما في هذه القضية[1].

(١) تم الاتفاق بين الفريقين على التحكيم بعد انتهاء موقعة صفين وهو أن يحكم كل واحد منهما رجلا من جهته، ثم يتفق الحكمان على ما فيه مصلحة المسلمين فوكل معاوية عمرو بن العاص ووكل علي أبا موسى الأشعري؟ جميعا، ثم أخذ الحكمان من علي ومعاوية ومن الجندين العهود والمواثيق أنهما آمنان على أنفسهما وأهلهما والأمة أنصار على الذي يتقاضيان عليه، وعلى المؤمنين والمسلمين من الطائفتين – كليهما – عهد الله وميثاقه أنهما على ما في ذلك الكتاب وأجلا القضاء إلى رمضان وإن أحبا أن يؤخرا ذلك فعلى تراض منهما وكتب في يوم الأربعاء لثلاث عشرة خلت من صفر سنة سبع وثلاثين على أن يوافي علي ومعاوية موضع الحكمين بدومة الجندل في رمضان، =

=

ومع كل واحد من الحكمين أربعمائة من أصحابه، فإن لم يجتمعا لذلك اجتمعا من العام المقبل بأذرح ولما كان شهر رمضان جعل الاجتماع كما تشارطوا عليه وقت التحكيم بصفين وذلك أن عليا؟ لما كان مجيء رمضان بعث أربعمائة فارس مع شريح بن هانئ ومعهم أبو موسى، وعبد الله بن عباس، وإليه الصلاة، وبعث معاوية عمرو بن العاص في أربعمائة فارس من أهل الشام ومعهم عبد الله بن عمر، فتوافوا بدومة الجندل بأذرح وهي نصف المسافة بين الكوفة والشام بينها وبين كل من البلدين تسع مراحل - وشهد معهم جماعة من رؤوس الناس كعبد الله بن هشام المخزومي وعبد الرحمن بن عبد يغوث الزهري، وأبو جهم بن حذيفة فلما اجتمع الحكمان وتراوضا على المصلحة للمسلمين ونظرا في تقدير الأمور ثم اتفقا على أن يكون الفصل في موضوع النزاع بين علي ومعاوية يكون لأعيان الصحابة الذين توفي رسول الله ﷺ وهو راض عنهم هذا ما اتفق عليه الحكمان فيما بينهما لا شيء سواه.

أما ما يذكره المؤرخون من أن الحكمين لما اجتمعا بأذرح من دومة الجندل وتفاوضا واتفقا على أن يخلعا الرجلين فقال عمرو بن العاص لأبي موسى: اسبق بالقول فتقدم فقال: إني نظرت فخلعت عليا عن الأمر وينظر المسلمون لأنفسهم كما خلعت سيفي هذا من عنقي أو من عاتقي وأخرجه من عنقه فوضعه في الأرض، وقام عمرو فوضع سيفه في الأرض وقال: إني نظرت فأثبت معاوية في الأمر: كما أثبت سيفي هذا في عاتقي وتقلده، فأنكر أبو موسى فقال عمرو: كذلك اتفقنا وتفرق الجمع على ذلك الاختلاف.

فهذه الحكاية وما يشبهها من اختلاق أهل الأهواء والبدع الذين لا يعرفون قدر أبي موسى وعمرو بن العاص ومنزلتهما الرفيعة في الإسلام.

قال أبو بكر بن العربي في العواصم من القواصم (ص ١٧٧) مبينا كذب ذلك: هذا كله كذب صراح ما جرى منه حرف قط، وإنما هو شيء أخبر عنه المبتدعة ووضعته التاريخية للملوك فتوارثه أهل المجانة والجهارة بمعاصي الله والبدع. اهـ. ولم يكتف الواضعون من أهل التاريخ بهذا بل وسموا الحكمين بصفات يتخذون منها وسيلة للتفكه والتندر، وليتخذ منه أعداء الإسلام صورا هزيلة لأعلام الإسلام في المواقف الحرجة، فقد وصفوا عمرو بن العاص؟ بأنه كان صاحب غدر وخداع ووصفوا أبا موسى بأنه كان أبله ضعيف الرأي مخدوع في القول كما وصفوه بأنه كان على جنب كبير من الغفلة ولذلك خدعه عمرو بن العاص في قضية التحكيم حيث اتفقا على خلع

=

=

الرجلين فخلعهما أبو موسى واكتفى عمرو بخلع علي دون معاوية كل هذه الصفات الذميمة يحاول المغرضون إلصاقها بهذين الرجلين العظيمين اللذين اختارهما المسلمون ليفصلا في خلاف كبير أدى إلى قتل الآلاف من المسلمين وكل ذي لب يعلم أن المسلمين لا يسندون الفصل في هذا الأمر إلى أبي موسى وعمرو بن العاص؟ إلا لعلمهم بما هما عليه من الفضل، وأنهما من خيار الأمة المحمدية، ومن أكثرهم ثقة وورعا وأمانة فكيف يصف الغافلون هذين الرجلين بما وصفوهما به من المكيدة والخداع وضعف الرأي والغفلة، ولكن تلك الأوصاف هي أليق بمن تفوه بها من أهل الأهواء، وقد تجاهل أولئك الواصفون لأبي موسى وعمرو بما تقدم ذكره أمورا لو دققوا النظر فيها لاستحيوا من ذكر تلك الأوصاف وتلك الأمور هي:

الأمر الأول: أنهم تجاهلوا أن معاوية لم يكن خليفة ولا هو ادعى الخلافة يومئذ حتى يحتاج عمرو إلى خلعها عنه أو تثبيتها له.

الأمر الثاني: أن سبب النزاع هو أخذ الثأر لعثمان؟ من قتلته فلما طلب علي البيعة من معاوية (اعتل بأن عثمان قتل مظلوما وتجب المبادرة إلى الاقتصاص من قتلته وأنه أقوى الناس على الطلب بذلك والتمس من علي أن يمكنه منهم ثم يبايع له بعد ذلك) ومعنى هذا أن معاوية كان مسلما لعلي بالخلافة لأنه طلب منه بوصفه الخليفة تسليم القتلة، أو إقامة الحد عليهم باعتباره أمير المؤمنين، وكان رأي علي أن يدخل معاوية ومن معه من أهل الشام فيما دخل فيه الناس من البيعة له، ثم يتقدم أولياء عثمان بالمحاكمة إليه (فإن ثبت على أحد بعينه أنه ممن قتل عثمان اقتص منه فاختلفوا بحسب ذلك).

قال أبو محمد بن حزم في الفصل (٤/ ١٥٩ - ١٦١) مبينا أن القتال الذي دار بين علي ومعاوية كان مغايرا لقتال علي الخوارج حيث قال: (وأما أمر معاوية؟ فبخلاف ذلك ولم يقاتله علي؟ لامتناعه من بيعته لأنه كان يسعه في ذلك ما وسع ابن عمر وغيره لكن قاتله لامتناعه من إنفاذ أوامره في جميع أرض الشام وهو الإمام الواجبة طاعته فعلي المصيب في هذا ولم ينكر معاوية قط فضل علي واستحقاقه الخلافة لكن اجتهاده أداه إلى أن رأى تقديم أخذ القود من قتلة عثمان؟ على البيعة ورأى نفسه أحق بطلب دم عثمان والكلام فيه من ولد عثمان وولد الحكم بن أبي العاص لسنه ولقوته على الطلب بذلك كما أمر رسول الله ﷺ عبد الرحمن بن سهل أخا عبد الله بن سهل المقتول بخيبر

=

بالسكوت وهو أخو المقتول وقال له: كبر كبر فسكت عبد الرحمن وتكلم محيصة وحويصة ابنا مسعود وهما ابنا عم المقتول لأنهما كانا أسن من أخيه فلم يطلب معاوية من ذلك إلا ما كان له من الحق أن يطلبه وأصاب في ذلك الأثر الذي ذكرنا وإنما أخطأ في تقديمه ذلك على البيعة فقط فله أجر الاجتهاد في ذلك ولا إثم عليه فيما حرم من الإصابة كسائر المخطئين في اجتهادهم في الذين أخبر رسول الله ﷺ أن لهم أجرا واحدا وللمصيب أجران - إلى أن قال - وقد علمنا أن من لزمه حق واجب وامتنع من أدائه وقاتل دونه فإنه يجب على الإمام أن يقاتله وإن كان منا وليس بمؤثر في عدالته وفضله ولا بموجب له فسقا بل هو مأجور لاجتهاده ونيته في طلب الخير فبهذا قطعنا على صواب علي؟ وصحة إمامته وأنه صاحب الحق وأن له أجرين أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة وقطعنا أن معاوية؟ ومن معه مخطئون مجتهدون مأجورون أجرا واحدا. اهـ.

فابن حزم رحمة الله عليه يقرر في هذا النص أن النزاع الذي كان بين علي ومعاوية إنما هو في شأن قتلة عثمان وليس اختلافا على الخلافة إذ أن معاوية؟ لم ينكر فضل علي واستحقاقه للخلافة وإنما امتنع عن البيعة حتى يسلمه القتلة أو يقتلهم وكان علي؟ يستمهله في الأمر حتى يتمكن ويفعل ذلك فتحكيمهما إذن إنما هو في محل النزاع، وليس من أجل الخلافة.

الأمر الثالث: أن موقف أبي موسى الأشعري في التحكيم لم يكن أقل من موقف عمرو بن العاص في شيء ولذلك عد المؤرخون المنصفون هذا الموقف من مفاخر أبي موسى بعد موته بأجيال وصار مصدر فخر لأحفاده من بعده حتى قال ذو الرمة الشاعر مخاطبا بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري بأبيات منها:

أبوك تلافى الدين والناس بعدما * تشاءوا وبيت الدين منقطع الكسر
فشد أصار الدين أيام أذرح * ورد حروبا قد لقحن إلى عقر

فلم يول؟ في الفصل في قضية التحكيم إلا لما علم فيه من الفطنة والعلم وقدرته على حل المعضلات فقد ولاه النبي ﷺ هو ومعاذ بن جبل قبل حجة الوداع على بلاد اليمن حيث بعث كل واحد منهما على مخلاف وأوصاهما عليه الصلاة والسلام بأن ييسرا ولا يعسرا وأن يبشرا ولا ينفرا وما توليته عليه الصلاة والسلام لأبي موسى إلا لعلمه بصلاحه للإمارة.

قال الحافظ في الفتح (٨/ ٦٢) عند شرحه لحديث بعث النبي ﷺ أبا موسى ومعاذا إلى

وقد انتهينا إلى أن عليًا كان مكرها على قبوله -على حسب رأي أكثر المؤرخين-، ومع ذلك فقد نقم عليه الخوارج قبوله له وجعلوه من أسباب خروجهم عن طاعتهم ثم زادت نقمتهم عليه حينما ظهرت النتيجة في غير صالحه، ونسوا أنهم هم الذين أرغموه على قبوله، ولهذا فقد رفضوا الدخول تحت خلافته بل خرجوا عليه.

=

اليمن: واستدل به على أن أبا موسى كان عالما فطنا حاذقا، ولولا ذلك لم يوله النبي ﷺ الإمارة، ولو كان فوض الحكم لغيره لم يحتج إلى توصيته بما وصاه به، ولذلك اعتمد عليه عمر، ثم عثمان، ثم علي وأما الخوارج والروافض فطعنوا فيه ونسبوه إلى الغفلة وعدم الفطنة لما صدر منه في التحكيم بصفين. اهـ. فالتحكيم لم يقع فيه خداع ولا مكر ولم تتخلله بلاهة ولا غفلة، وأن عمرا لم يغالط أبا موسى ولم يخدعه ولم يقرر في التحكيم غير الذي قرره أبو موسى ولم يخرج عما اتفقا عليه من تفويض الحسم في موضع النزاع إلى النفر الذين بقوا على قيد الحياة ممن توفي عنهم رسول الله ﷺ وهو راض عنهم.

قال ابن كثير في البداية والنهاية (٦/ ٢٤٥): والحكمان كانا من خيار الصحابة وهما: عمرو بن العاص السهمي - من جهة أهل الشام- والثاني: أبو موسى عبد الله بن قيس الأشعري - من جهة أهل العراق، وإنما نصبا ليصلحا بين الناس ويتفقا على أمر فيه رفق بالمسلمين وحقن لدمائهم وكذلك وقع. اهـ. وإذا كان قرارهما الذي اتفقا عليه لم يتم فما في ذلك تقصير منهما فهما قد قاما بمهمتهما بحسب ما أدى إليه اجتهادهما واقتناعهما ولو لم تكلفهما الطائفتان معا بأداء هذه المهمة لما تعرضا لها ولا أبديا رأيا فيها، وكل ما تقدم ذكره في هذا المبحث عن موقعتي الجمل وصفين وقضية التحكيم هو اللائق بمقام الصحابة فهو خال مما دسه الشيعة الرافضة وغيرهم على الصحابة في تلك المواطن من الحكايات المختلقة والأحاديث الموضوعة ومما يعجب له الإنسان أن أعداء الصحابة إذا دعوا إلى الحق أعرضوا وقالوا: لنا أخبارنا ولكم أخباركم ونحن حينئذ نقول لهم: سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين. انظر كتاب عقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام؟

واعتبار التحكيم سببا مباشرا في خروج الخوارج على الإمام علي هو ما يذهب إليه عامة علماء الفرق والمؤرخين. وهو ما يظهر في محاورة الخوارج للإمام علي حول خروجهم حين قالوا له: "إنا حكمنا فلما حكما أثمنا وكنا بذلك كافرين، وقد تبنا، فإن تبت كما تبنا فنحن منك ومعك، وإن أبيت فاعتزلنا فإنا منابذوك على سواء؛ إن الله لا يحب الخائنين، فهم يرون أن التحكيم كفر يخرج عن الملة ويجب الخروج على من يعتقده. وهذا ما نراه في جوابهم لأبي أيوب خالد بن زيد الأنصاري حين قال لهم في محاورته لهم ليرجعوا إلى الطاعة: عباد الله إنا وإياكم على الحال الأولى التي كنا عليها ليست بيننا وبينكم فرقة، فعلام تقاتلوننا؟ فقالوا: إنا لو بايعناكم اليوم حكمتم غدا. قال: فإني أنشدكم الله أن تعجلوا فتنة العام مخافة ما يأتي في قابل. وهو أيضا جوابهم لابن عباس إذ إنهم خرجوا كما يقولون غضبا؛ لأن التحكيم غير مطلوب في هذه القضية؛ لأن معاوية وأصحابه - في نظرهم - يجب جهادهم دون أدنى شك، فكان من ضمن جوابهم لابن عباس قولهم له: وقد حكمتم في أمر الله الرجال، وقد أمضى الله حكمه في معاوية وأصحابه أن يقتلوا أو يرجعوا وقد كتبتم بينكم وبينهم كتابا، وجعلتم بينكم الموادعة وقد قطع الله الموادعة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت براءة إلا من أقر بالجزية. بل صارحوا عليا نفسه حين سألهم عن سبب خروجهم قائلا لهم: "فما أخرجكم علينا؟ قالوا: حكومتك يوم صفين.وقد وصل التحدي بزرعة بن البرج الطائي أن يقول للإمام علي: "يا علي - ولم يناده بإمرة المؤمنين - لئن لم تدع تحكيم الرجال لأقاتلنك أطلب وجه الله تعالى. وقد تابع جولد زيهر علماء الفرق الإسلامية في اعتبار التحكيم سببا في خروج الخوارج، بل هو عنده السبب الأول وفي ذلك يقول: "وقد كانت موافقة علي على التحكيم الباعث الأول لظهور إحدى الفرق الدينية في الإسلام.ولكننا نجد الدكتور

عبد الرحمن بدوي يقلل من قيمة كون التحكيم سببا مباشرا في خروج الخوارج فيقول: "بيد أن هذا السبب المباشر هو أوهى الأسباب؛ فإن نزعة الخروج كانت كامنة في النفوس بسبب ما آل إليه أمر الخلافة على عهد عثمان وما انتهى إليه أمر الجماعة الإسلامية بعد مقتله؛ من تفرق الأمة إلى فريقين متعارضين متحاربين.

والواقع أن التحكيم ليس هو أوهى الأسباب كما قال، بل هو السبب الذي فجر الموقف وشطر جيش الإمام علي شطرين كبيرين مؤيدين له وخارجين عليه، وما كان الموقف ليكون على الصورة التي كان عليها بدون هذا السبب، فلو فرضنا أن الإمام علي لم يقبل التحكيم وانتصر بجيشه على جيش معاوية وتمت السيطرة له على جميع الأمصار الإسلامية - لو فرضنا ذلك -؛ فإن من المستبعد أن تقوم حركة الخوارج على نحو ما قامت عليه إذا استقرت الأوضاع للإمام علي على هذا النحو.

أما نزعة الخروج التي كانت كامنة بين الناس فما كان لها أن تحدث نتائجها الكبيرة بدون أسباب قوية تدعو إلى تلك النتائج، ربما كانت هذه النزعة تؤدي إلى نقد بعض الأوضاع والتذمر منها والرغبة في إصلاحها - وهو شأن المحكومين دائما مع حكامهم -، ولكنها لا تؤدي إلى الخروج بالمعنى الحقيقي إلا إذا كانت هناك أسباب مباشرة قوية تدفع الناس إليه بما في نفوسهم من استعداد سابق له.

المبحث الثالث: جور الحكام وظهور المنكرات بين الناس

هكذا يقول الخوارج عن أنفسهم؛ أنهم إنما خرجوا لهذا السبب حتى يقيموا العدل ويأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر ويعودوا بالناس إلى ربهم وإلى دينهم. ولقد كان هذا المعنى من أول المعاني التي يستعلن بها زعماء الخوارج فيحركون عامتهم للخروج وحمل السلاح ويستشيرونهم لتحقيق تلك الغاية. ومن هذا ما قاله عبد الله بن وهب الراسبي مخاطبا أتباعه من الخوارج بعد أن حمد الله وأثنى عليه:

"أما بعد فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن وينيبون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا، التي الرضى بها والركون إليها والإيثار إياها عناء وتبار؛ آثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق.. فاخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المضللة". ومثله قول حرقوص بن زهير لإخوانه من الخوارج: "إن المتاع بهذه الدنيا قليل، وإن الفراق لها وشيك فلا تدعونكم زينتها وبهجتها إلى المقام بها، ولا تلفتنكم عن طلب الحق وإنكار الظلم، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون". وهكذا قول حيان بن ظبيان مخاطبا أصحابه، وقد كانوا خرجوا إلى الري فلما بلغهم نبأ مقتل علي سرهم ذلك جدا - فقال لهم حيان يحثهم على الخروج: "فانصرفوا بنا رحمكم الله، فلنأت إخواننا فلندعهم إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلى جهاد الأحزاب؛ فإنه لا عذر لنا في القعود، وولاتنا ظلمة، وسنة الهدى متروكة، وثأرنا الذين قتلوا إخواننا في المجالس آمنون، فإن يظفرنا الله بهم نعمد بعد إلى التي هي أهدى وأرضى وأقوم ويشفي الله بذلك صدور قوم مؤمنين، وإن نقتل فإن في مفارقة الظالمين راحة لنا، ولنا بأسلافنا أسوة". ولم يكن الخوارج يرون أن جور الخلفاء الأمويين والعباسيين وظهور المعاصي والمنكرات والمظالم في عهودهم هو الذي حركهم للخروج، بل كانوا يرون أن هذه الحال قد بدأت منذ عهد الإمام علي رضي الله عنه؛ فهم يعتبرون خلافته شرعية وأنهم يتطلعون إلى رجل مثل عمر في عدله وحزمه وكفاءته، وهذا هو ما نسمعه على لسان عبد الله بن شجرة السلمي الخارجي عندما قال له ولأصحابه قيس بن عبادة: عباد الله، أخرجوا إلينا طلبتنا منكم -يعني قتلة عبد الله بن خباب- وأدخلوا في هذا الأمر الذي منه خرجتم وعودوا بنا إلى قتال عدونا وعدوكم، فإنكم ركبتم عظيما من الأمر تشهدون علينا بالشرك والشرك ظلم عظيم،

وتسفكون دماء المسلمين وتعدونهم مشركين". فقال له عبد الله بن شجرة السلمي: "إن الحق قد أضاء لنا فلسنا نتبعكم أو تأتونا بمثل عمر".

ورأي الخوارج في علي لا يقل عن رأيهم في بقية الخلفاء من بعده؛ فهو عندهم – كما سبق – متهم بالكفر والظلم ومجانبة الحق، وأن جهاده بزعمهم قربة إلى الله، وهذا هو الذي دفعهم كما يقولون إلى الخروج عليه لعدم استحقاقه الخلافة، ولما عليه أتباعه من الضلال بزعمهم. وقد بينوا أيضًا أن من أسباب خروجهم عليه بعد التحكيم منعه لهم عن السبي يوم الجمل ظانين أنه بهذا المنع قد ظلمهم حقهم الذي استحقوه بجهادهم فيما يرون، وذلك في قولهم له: "أول ما نقمنا منك أن قاتلنا بين يديك يوم الجمل، فلما انهزم أصحاب الجمل أبحت لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال ومنعتنا من سبي نسائهم".

والواقع إنهم ما كان ينبغي لهم أن يتعللوا بمثل هذا السبب في خروجهم عليه؛ إذ إن استرقاق المسلمين في حروبهم لبعضهم لا يجوز مطلقا فما بالك بنسائهم وذراريهم؟!

فإذا كانوا قد استحلوا الخروج على الإمام علي – مع عدله وفضله – فما ظنك بغيره؟! والواقع أن إقامة العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر واجب على المسلمين، ولكنه لا يمكن أن يكون مبررا صحيحا لخروج الخوارج على هذا النحو الذي خرجوا عليه؛ فهناك ضوابط إسلامية في الإنكار على الولاة وإحقاق الحق بين الناس، حتى تؤتي هذه القاعدة الشرعية ثمرتها المرجوة في إصلاح الحكم والمجتمع؛ إذ لو جاز لكل إنسان أن يزيل ما يراه منكرا بأنكر منه لأفضى هذا العمل بالناس إلى الفساد والفوضى والخروج عن الجماعة. وقد قال صلوات الله وسلامه عليه: ((من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)) وقد أخبر ﷺ بأن الأمراء

سيكون منهم تارة الخير وتارة الشر، ومع هذا فإنه لا يجوز الخروج عليهم. فعن عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((ستكون في أمتي هنات وهنات وهنات - أي شرور وفساد - فمن أراد أن يفرق أمر المسلمين وهم جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان)).وحين أخبر ﷺ أصحابه عن أمراء قائلا لهم: ((تعرفون منهم وتنكرون: قالوا له: يا رسول الله أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا)).وفي رواية عند مسلم: ((قيل: يا رسول الله، أفلا ننابذهم بالسيف. فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدا من طاعة)).

وإذا كنا قد أمرنا بطاعة أولي الأمر وعدم جواز الخروج عليهم، فليس معنى ذلك أننا مأمورون بطاعتهم في كل ما يأمرون به، بل هناك أحاديث قد بينت الحد الذي تنتهي عنده طاعتهم وذلك فيما إذا أمروا بمعصية أو ظهر منهم كفر بواح؛ فحينئذ لا طاعة لهم؛ إذ إنه قد انتفى ما يوجب طاعتهم وهو عدم تمسكهم بالشرع[1].

---

(١) يجب التنبه إلى أمر مهم وهو التفريق بين نوعين من السمع والطاعة:
النوع الأول: السمع والطاعة بمعنى عدم الخروج على الحكام وإن جاروا وظلموا ما لم يحصل منهم كفر بواح، فهذا النوع وهو عدم الخروج ليس مقيدا بحديث (لا طاعة لمخلوق في معصية الله ﷻ) فلا يجوز الخروج علي الحكام أن وقعوا في معصية أو أمروا بمعصية ما لم تبلغ الكفر البواح، وهذا هو معتقد أهل الحق أهل السنة والجماعة أهل الحديث والأثر، كما تقدم بأدلته.
النوع الثاني: السمع والطاعة بمعنى امتثال أمر ولي الأمر، بفعل ما يمر به، أو الانتهاء عما نهى عنه فهذا النوع هو المقيد بحديث (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).
وعلى هذا التفريق بين النوعين جري عمل إمام أهل السنة في فتنة خلق القرآن.
فلما ظهرت الفتنة بالقول بخلق القرآن التي تولى كبرها المأمون -عفا الله عنه- مع المعتزلة وساموا فيها المسلمين عامة وعلمائها خاصة العذاب، فقد أريقت دماء جم غفير من العلماء بسبب ذلك، وفرض القول بخلق القرآن الكريم على الأمة، وقرر ذلك في كتاتيب الصبيان إلي غير ذلك من الطامات والعظائم، بعد كل هذا استجاب خلق =

=

كثير وصمد بعض الأئمة من أبرزهم الإمام أحمد بن حنبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إمام أهل السنة والجماعة، وقد أجبر المأمون الناس على أن يقولوا بخلق القرآن، حتى إنه صار يمتحن العلماء ويقتلهم إذا لم يجيبوا، فأبى الإمام أحمد وصبر وثبت على أن القرآن كلام الله غير مخلوق حتى كاد أن يقتل، ولكن الله ثبته وجعله إماما للسنة حتى صار أهل العلم بعد ظهور المحنة يمتحنون الناس به فمن وافقه كان سنيا وإلا كان بدعيا، وقال الإمام أحمد في هذه الفتنة كلمته المشهورة (من قال بخلق القرآن فهو كافر) وأجمع على ذلك أهل السنة والجماعة، ومع ذلك فالإمام أحمد رجمه الله تعالى مع ما حصل من المأمون من المعاصي العظيمة في هذه الفتنة، لم ينزع يدًا من طاعة ولم يخرج عليه، لأنه لم يكفر عنده لمانع التأويل، فالإمام أحمد لا ينزعه هوى، ولا تستجيشه العواطف بل ثبت على السنة، لأنها خير وأهدي فأمر بطاعة ولي الأمر، وجمع العامة عليه ووقف كالجبل الشامخ في وجه من أراد مخالفة المنهج النبوي والسير السلفية، انسياقًا وراء العواطف المجردة عن قيود الكتاب والسنة، أو المذاهب الثورية الفاسدة، يقول حنبل كما في الآداب الشرعية (١/ ١٩٥/ ١٩٦)، والسنة للخلال (ص ١٣٣): أجتمع فقهاء بغداد في ولاية الواثق إلي أبي عبد الله - يعني الإمام أحمد بن حنبل -رحمه الله تعالى- وقالوا له: أن الأمر قد تفاقم وفشا - يعنون: إظهار القول بخلق القرآن، وغير ذلك ولا نرضي بإمارته ولا سلطانه! فناظرهم في ذلك، وقال: عليكم بالإنكار في قلوبكم ولا تخلعوا يدًا من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دمائكم ودماء المسلمين معكم وانظروا في عاقبة أمركم، واصبروا حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر، وقال ليس هذا - يعني نزع أيديهم من طاعته - صوابًا، هذا خلاف الآثار.اهـ.

وكان رَحِمَهُ اللهُ يحث المسلمين على الجهاد مع المأمون والمعتصم في قتال بابك الخرمي.اهـ.

فهذل الموقف من إمام أهل السنة يتضح فيه النوع الأول من أنواع السمع والطاعة وهو عدم الخروج على الحكام وإن جاروا وظلموا ما لم يحصل منهم كفر بواح.

أما النوع الثاني من أنواع السمع والطاعة وهو بمعنى امتثال أمر ولي الأمر، بفعل ما يمر به، أو الانتهاء عما نهى عنه، المقيد بحديث (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، فيتجلى في موقف إمام أهل السنة، في أثناء الفتنة مع بقي ابن مخلد، وإن كانت هذه القصة ضعيفة، ولكن ما يهمنا هو موافقة ما فيها لأصول أهل السنة.

=

=

قال الإمام الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ في تاريخ الإسلام (٢٠/ ٣١٩): ونقل بعض العلماء من كتاب حفيده عبد الرحمن بن أحمد بن بقيّ: سمعت أبي يقول: رحل أبي من مكّة إلى بغداد، وكان جلّ بغيته ملاقاة أحمد بن حنبل، قال: فلمّا قربت بلغتني المحنة، وأنّه ممنوع. فاغتممت غمًّا شديدًا، فأحللت بغداد، واكتريت بيتًا في فندق، ثمّ أتيت الجامع، وأنا أريد أن أجلس إلى النّاس، فدفعت إلى حلقةٍ نبيلة، فإذا برجل يتكلّم في الرجال، فقيل لي: هذا يحيى بن معين، ففرجت لي فرجةً، وقمت إليه، فقلتُ: يا أبا زكريّا - رحمك الله - رجل غريب ناءٍ عن وطنه، يحبُّ السُّؤال فلا تستجفني. فقال: قل. فسألته عن بعض من لقيته، فبعضًا من لقيته، فبعضًا زكّى، وبعضًا جرَّح. فسألت عن هشام بن عمّار، فقال لي: أبو الوليد صاحب صلاة دمشق، ثقة وفوق الثقة، ولو كان تحت ردائه كبرًا ومتقلدًا كبرًا ما ضرّه شيئًا لخيره وفضله. فصاح أصحاب الحلقة: يكفيك - رحمك الله - غيرك له سؤال. فقلت - وأنا واقف على قدميّ -: أكشفك عن رجلٍ واحد: أحمد بن حنبل!!! فنظر إليَّ كالمتعجّب، وقال لي: ومثلنا نحن نكشف عن أحمد بن حنبل: ذاك إمام المسلمين، وأخيرهم وفاضلهم. فخرجت أستدلّ على منزل أحمد، فدللت عليه. فقرعت بابه، فخرج إليَّ، فقلت: يا ابا عبد الله رجل غريب نائي الدّار، وهذا أول دخولي هذا البلد، وأنا صاحب حديث، ومقيَّد بسنّة، ولم تكن رحلتي إلاّ إليك. فقال: أدخل الأسطوانة، ولا يقع عليك عين. فدخلت، فقال لي: وأين موضعك؟ قلت: المغرب الأقصى، قال: إفريقيّة؟ فقلت له: أبعد من إفريقيّة، أجوز من بلد البحر إلى إفريقيّة، الأندلس، قال له: موضعك لبعيد، وما كان شيء أحبُّ إليَّ من أن أحسن عون مثلك، غير أنيّ ممتحن بما لعلّه قد بلغك، فقلت له: بلى، لقد بلغني، وهذا أوّل دخولي، وأنا مجهول العين عندكم، فإذا أذنت لي أن آتي كلَّ يوم في زيّ السّوّآل، فأقول عند الباب ما يقوله السّائل، فتخرج إلى هذا الموضع، فلو لم تحدثني كلّ يوم إلى بحديث واحد لكان لي فيه كفاية. فقال لي: نعم على شرط أن لا تظهر في الحلق، ولا عند المحدِّثين. فقلت: لك شرطك. فكنت آخذ عودًا بيدي، وألف رأسي بخرقةٍ مدنسَّة وآتي بابه، فأصيح: الأجر - رحمكم الله - والسُّؤال هناك كذلك، فيخرج إليَّ، ويغلق الباب، ويحدّثني بالحديثين، والثلاثة، والأكثر... وذكر تمام القصة بتمامها، وقد انكرها الذهبي - رَحِمَهُ اللَّهُ - في سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٩٣) فقال: وهي منكرة، وما وصل ابن مخلد إلى الامام أحمد إلا بعد الثلاثين ومئتين، وكان قد قطع الحديث من أثناء سنة

=

أما أن يتخذ جور الحكام وظهور المعاصي بين الناس سببا لحكم الخوارج على الناس بالكفر واستباحة دمائهم وأموالهم وإشاعة المظالم والمفاسد بينهم أكثر مما كانوا عليه؛ أما أن يتخذ ذلك فإن فيه مجانبة للحق والصواب.

وسنرى عنه في حديثنا عن خصائصهم نماذج كثيرة من أعمالهم التي ارتكبوها مما لا تمت إلى العدل وإبطال المنكر بسبب، ولقد كان اعتقادهم الباطل بتكفير غيرهم من المسلمين سببا في استباحة دماء وأموال هؤلاء الذين قالوا إنهم خرجوا

=

ثمان وعشرين، وما روى بعد ذلك ولا حديثا واحدا إلى أن مات، ولما زالت المحنة سنة اثنتين وثلاثين، وهلك الواثق، واستخلف المتوكل، وأمر المحدثين بنشر أحاديث الرؤية وغيرها، امتنع الامام أحمد من التحديث، وصمم على ذلك، ما عمل شيئا غير أنه كان يذاكر بالعلم والاثر، وأسماء الرجال والفقه، ثم لو كان بقي سمع منه ثلاث مئة حديث، لكان طرز بها مسنده، وافتخر بالرواية عنه. فعندي مجلدان من مسنده، وما فيهما عن أحمد كلمة.اهـ.

فإن منع ولي الأمر بعض العلماء من تبليغ العلم، وأمره بذلك فهذا الأمر من ولي الأمر فيه معصية، فيقال هنا (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) فلهذا العالم أن يخالف ولي الأمر في ما أمر ويبلغ العلم إن استطاع ولكن بدون خروج ولا إحداث فتنة، كما فعل الإمام أحمد في هذه القصة على فرض ثبوتها.

ومن الأدلة على ذلك أيضا حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند البخاري (٤٣٤٠)، ومسلم (١٨٤٠) قال: (بعث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سرية فاستعمل رجلا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب، فقال: أليس أمركم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: فاجمعوا لي حطبا، فجمعوا، فقال: أوقدوا نارا، فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهموا وجعل بعضهم يمسك بعضا، ويقولون: فررنا إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من النار، فما زالوا حتى خمدت النار، فسكن غضبه، فبلغ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: «لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة، الطاعة في المعروف) ففي هذا الحديث لم يطيعوا الأمير في هذه المعصية، ومع ذلك لم يخرجوا عليه ولم يعزلوه، وأقرهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على ذلك.

حماية لهم من ظلم الحكام، وإذا كانت لهؤلاء الحكام مظالمهم بين الناس، فما ذنب المحكومين؟!

ومن العجب أنهم مع إقرارهم بأن عمر بن عبد العزيز كان إماما عادلا وأنه أبطل مظالم بني أمية، إلا أنهم ظلوا على خروجهم عليه، وقد كان الأحرى أن يعاونوه على إقامة العدل وإشاعة الأمن بين الناس، فمن أسباب خروجهم عليه في نظرهم أنه لم يقر على آبائه بالكفر ويلعنهم كما طلبوا، وما كان ينبغي أن يكون إحجامه عن لعن آبائه دافعا لهم إلى الخروج عليه، فقد قال عمر لوفدهم الذي يمثله اثنان: أحدهما حبشي والآخر عربي: "أخبراني ما الذي أخرجكم مخرجكم هذا وما نقمتم علينا؟ فتكلم الذي فيه حبشية فقال: والله ما نقمنا عليك في سيرتك وإنك لتجري بالعدل والإحسان، ولكن بيننا وبينك أمر إن أعطيتناه فنحن منك وأنت منا وإن منعتناه فلست منا ولسنا منك. فقال عمر وما هو؟ قال: رأيناك خالفت أعمال أهل بيتك وسميتها المظالم وسلكت غير سبيلهم، فإن زعمت أنك على هدى وهم على ضلالة فالعنهم وتبرأ منهم، فهذا الذي يجمع بيننا وبينك أو يفرق. هذا هو موقفهم معه وهو موقف يتسم بغاية التنطع والتمسك بالرأي دون رؤية أو تحر للحق؛ لقد أثبتوا على أنفسهم أنهم لا يعيبون عليه أي شيء في سيرته غير أنهم سيفارقونه إن لم يلعن آباءه، ولو أن هذا الطلب قدم إلى أفسق رجل وأخلع رجل لرفضه؛ ولهذا رد عليهم عمر رَحِمَهُ اللهُ ردا مفحما، رد رجل عاقل عالم فقد قال لهم: "أرأيتم لعن أهل الذنوب فريضة مفروضة لابد منها؟! فإن كانت كذلك فأخبرني أيها المتكلم متى عهدك بلعن فرعون؟! قال: ما أذكر متى لعنته. قال: ويحك لم لا تلعن فرعون وهو أخبث الخلق، ويسعني فيما زعمت لعن أهل بيتي والتبرؤ منهم. ويحكم أنتم قوم جهال.

وفعلا كانوا كما ذكر، فقد اعترفوا في نهاية المحاورة برجوعهم إلى الحق، وأن

الصواب مع عمر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولئن كان جور الحكام وشيوع المنكرات بين الناس سببا دافعا للخروج فإنهم قد انحرفوا في الاستجابة لهذا السبب ولم يحققوا ما قصدوا إليه، بل زادوا عدد المظالم والمنكرات بأقبح منها وأشنع.

المبحث الرابع: العصبية القبلية

كان للعصبية بين قبائل العرب سلطان قوي قبل الإسلام، فلما بزغ نوره أخفت صوتها وأوهن قوتها فسكنت زمنا، ولكنها ظهرت من جديد شيئا فشيئا حتى استحكمت في خلافة عثمان وما بعدها فقد كادت العصبية أن تطل برأسها بعد وفاة الرسول ﷺ ومنذ بدء خلافة أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ؛ فقد أراد أبو سفيان أن يحييها حيث أثارها بين بني هاشم محرضا لهم على عدم الرضا بخلافته وهو ليس بهاشمي وجعلها في علي، كما يحدثنا عن ذلك الطبري - إن صحت الرواية - عن عوانة أنه قال: لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر أقبل أبو سفيان وهو يقول:" والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم يا آل عبد مناف، فيم أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان؟ علي والعباس، وقال: أبا حسن ابسط يديك حتى أبايعك، فأبى علي عليه، فجعل يتمثل بشعر المتلمس:

ولن يقيم على خسف يراد به... إلا الأذلان عير الحي والوتد

هذا على الخسف معكوس برمته... وذا يشج فلا يبكي له أحد

فزجره علي وقال: إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة، وإنك والله طالما بغيت الإسلام شرًا لا حاجة لنا في نصيحتك.

ومن هذا يتبين موقف من مواقف العصبية البغيضة ظهر مبكرا، فلو أن أبا سفيان وجد من يصغي لكلامه ويقبله؛ لكانت شرور وفتن لا تنطفئ إلا بالدماء الجارية كما أرادها أبو سفيان حسب قوله. لقد كان علي إذا أحق بالخلافة حسب قانون العصبية؛

ولهذا فقد استعظم والد أبي بكر أبو قحافة حين سمع بتولية ابنه خليفة فقال: أو رضيت بنو عبد مناف وبنو مخزوم.وفي عهد عثمان ﷺ وجدت العصبية الجو قد تهيأ لقبولها والتأثر بها؛ لأنها وجدت متنفسا في عهده عن كبتها الذي فرضه عليها أبو بكر وعمر ﭭ، قال الطالبي: وفي عهد عثمان ﷺ وجدت العصبية مرتعا خصبا لما أن كثرت مجالات التنافس على المناصب في الولايات المختلفة وعلى الأموال أيضا.وقد اتهم عثمان ﷺ بتولية أقربائه عصبية لبني أمية حتى كتب إليه مالك الأشتر قائلا له في كتابه: واحبس عنا سعيدك ووليدك ومن يدعو إليه الهوى من أهل بيتك، وهو اتهام له بالعصبية في تولية هؤلاء الذين ذكرهم الأشتر. ويبدو العنف قويًا في اتهام الخوارج الثائرين لعثمان بتولية قرابته وإيثارهم بذلك حين يقولون له على لسان جبلة بن عمرو: والله لأطرحن هذه الجامعة في عنقك أو لتتركن بطانتك هذه. قال عثمان: أي بطانة؟! فوالله إني لأتخير الناس. فقال: مروان تخيرته، ومعاوية تخيرته، وعبد الله بن عامر بن كريز تخيرته، وعبد الله بن سعد تخيرته!. وكانت هذه الحجة، أي إيثاره قرابته من أشهر حججهم وأقواها عندهم وهي حجة واهية فأي مانع في أن يحب الشخص أقاربه ويدنيهم، ما دام أن ذلك لم يكن فيه محذور.

ومن ظن بعثمان أنه ولى قرابته أمور دولته عصبية بغض النظر عن صلاحهم؛ فهو كاذب مفتر، فعثمان قد صدق والله أنه تخير، وأن من ذكرهم جبلة بن عمرو على قصد الذم هم خير منه وأصلح وهم من أبطال المسلمين المشهورين ورافعي راية الإسلام، والتاريخ يشهد لهم بهذا، ومن جهل فضلهم فليراجع سيرهم بعد أن يتجرد عن التعصب والهوى، وليراجع كتب التاريخ ليرى إجابة عثمان عن كل تلك الاتهامات الكاذبة التي وجهها إليه الثوار. والواقع أن الأمر قد صار بالمسلمين بعد أن وصفهم الله بالألفة والأخوة في قوله تعالى: وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ

وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ [آل عمران: ١٠٣]، وفي قوله: وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [الأنفال: ٦٣]- صار بهم الأمر إلى عصبيات فرقتهم شيعا وأحزابا، وقد وصف ابن العربي حالتهم بعد هياج تلك العصبيات بقوله: "وصارت الخلائق عزين في كل واد من العصبية يهيمون، فمنهم بكرية - نسبة إلى أبي بكر-، وعمرية - نسبة إلى عمر بن الخطاب-، وعثمانية - نسبة إلى عثمان بن عفان-، وعلوية - نسبة إلى علي بن أبي طالب-، وعباسية - نسبة إلى العباس، كل تزعم أن الحق معها وفي صاحبها والباقي ظلوم غشوم مقتر من الخير عديم، وليس ذلك بمذهب ولا فيه مقالة، وإنما هي حماقات وجهالات أو دسائس للضلالات، حتى تضمحل الشريعة وتهزأ الملحدة من الملة، ويلهو بهم الشيطان ويلعب، قد سار بهم في غير مسير ولا مذهب".وفيما يتعلق بموضوعنا وهو استمرار ظهور العصبية في عهد الإمام علي ومدى اعتبارها كسبب محرك لظهور الخوارج - فيما يتعلق بذلك نرى أن العصبية قد استمرت في هذا العهد بين القبائل وأنها كانت تحكم تصرفات الخوارج مع الإمام علي منذ البداية، فيروي نصر بن مزاحم المنقري أن أهل العراق وخصوصا الأشعث الذي عده الشهرستاني من الخوارج الذين خرجوا على علي ؛ منعهم التعصب من قبول أي مضري حكما من قبل الإمام علي، وأبى إلا أحد اليمنيين وهو أبو موسى الأشعري؛ فيذكر نصر أن الأشعث قال لعلي: "لا والله لا يحكم فيها مضريان حتى تقوم الساعة، ولكن اجعله رجلا من أهل اليمن إذ جعلوا من مضر. فقال علي: إني أخاف أن يخدع يمنيكم؛ فإن عمرا ليس من الله في شيء إذا كان له في أمر هوى. فقال الأشعث: والله لأن يحكما ببعض ما نكره وأحدهما من

أهل اليمن أحب إلينا من أن يكون بعض ما نحب في حكمهما وهما مضريان. ولهذا امتنعوا أيضا من إرسال عبد الله بن عباس للمفاوضة حين طلب إليهم علي ذلك لأنه قرشي ومن قرابته، ولم يقبلوا إلا أبا موسى وكانت لهم الكلمة في جيش علي. فيذكر المبرد أن جيش علي كان جله من اليمنيين، ويذكر الطبري أن بين اليمانية والمضرية عصبية.

بل لقد كانت العصبية بين أهل القبيلة الواحدة أمرا قائما حتى ولو اختلف ولاؤهم كما وقع لخثعميين قتل أحدهما الآخر في موقعة صفين، حين حمل شمر بن عبد الله الخثعمي (من خثعم الشام) على أبي كعب (رأس خثعم العراق) فطعنه فقتله ثم انصرف يبكي، ويقول: يرحمك الله أبا كعب لقد قتلتك في طاعة قوم أنت أمس بي رحما منهم وأحب إلي منهم نفسا، ولكن والله لا أدري ما أقول ولا أرى الشيطان إلا قد فتننا ولا أرى قريشا إلا وقد لعبت بنا. ومنها ما وقع أثناء قراءة الأشعث لكتاب التحكيم حين ضرب عروة عجز دابة الأشعث، فقد أرادت العصبية أن تثور بين النزارية واليمانية غضبا لتلك الضربة فلولا انشغالهم بقضية التحكيم لكان لهم شأن آخر.

وقد حدث أن الخوارج فيما بعد - كما ذكر ابن الأثير - أنهم بقيادة شبيب خرجوا في مكان يسمى (بهر سير)، وكان الوالي لتلك الجهة مطرف بن المغيرة وكان يكره ظلم الحجاج وعبد الملك، فراسل الخوارج وطلب منهم إرسال وفد إليه لينظر فيما يدعون وحين سألهم عن دعوتهم قالوا له: ندعو إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وإن الذي نقمنا من قومنا الاستئثار بالفيء وتعطيل الحدود والتسلط بالجبرية. فقال لهم مطرف: ما دعوتم إلا إلى حق وما نقمتم إلا جورا ظاهرا أنا لكم متابع فتابعوني على ما أدعوكم إليه ليجتمع أمري وأمركم. فقالوا: اذكره فإن يكن حقا نجبك إليه.

قال: أدعوكم إلى أن نقاتل هؤلاء الظلمة على أحداثهم وندعوهم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وأن يكون هذا الأمر شورى بين المسلمين يؤمرون من يرتضونه على مثل هذه الحال التي تركهم عليها عمر بن الخطاب، فإن العرب إذا علمت أن ما يراد بالشورى الرضى من قريش رضوا وكثر تبعكم وأعوانكم. فقالوا: هذا ما لا نجيبك إليه وقاموا من عنده وترددوا بينهم أربعة أيام فلم تجتمع كلمتهم. فحين سمعوا بتولية أحد القرشيين نفروا عنه وعن استمالته إليهم.

ويذكر الأستاذ أبو زهرة أن العصبية والحسد هما الحافز القوي لخروج الخوارج، وقد كرر هذا المعنى في أكثر من موضع من كتابه (تاريخ المذاهب الإسلامية)، فهو يذكر أن العصبية كانت مختفية في زمن النبي ﷺ ثم ظلت مختفية إلى أن جاء عهد عثمان رضي الله عنه، فانبعثت في آخر عهده قوية لجية عنيفة، وكان انبعاثها له أثر في الاختلاف بين الأمويين والهاشميين أولا، ثم الاختلاف بين الخوارج وغيرهم، فقد كانت القبائل التي انتشر فيها مذهب الخوارج من القبائل الربعية لا من القبائل المضرية، والنزاع بين الربعيين والمضريين معروف في العصر الجاهلي، فلما جاء الإسلام أخفاه حتى ظهر في نحلة الخوارج، فكان من الطبيعي أن يكون الحسد من أول ثمار هذه العصبية ومن الأسباب التي حفزت الخوارج إلى الخروج. ويقول أيضا: ومن أعظم هذه الأمور التي حفزتهم على الخروج غير الحق الذي اعتقدوه - أنهم كانوا يحسدون قريشا على استيلائهم على الخلافة واستبدادهم بها دون الناس.

وقد أورد الأستاذ أحمد أمين رحمه الله أمثلة كثيرة لهياج العصبية بين الناس في عهد الدولة الأموية ثم العباسية. وقد قال المأمون في إجابته لرجل من أهل الشام حين طلب إليه الرفق بهم: وأما ربيعة فساخطة على الله منذ بعث نبيه من مضر، ولم يخرج اثنان إلا خرج أحدهما شاربا. ومن هنا فإننا لا نوافق على ما قاله فلهوزن مبرئا

للخوارج من العصبية، وأنهم كما قال: كانوا حزبا ثوريا يعتصم بالتقوى لم ينشأوا عن عصبية العروبة بل عن الإسلام. ولقد تطورت تلك العصبيات فيما بعد إلى أن كانت من أسباب تقويض ملك بني أمية. ونحب أن نشير هنا إلى أن الخوارج فيما بعد قد انمحت لديهم العصبية القبلية والإقليمية، وحلت محلها العصبية للعقيدة والرأي، كما وقع في حوادث عدة كان الخوارج من القبلية يحاربون إخوانهم المخالفين لهم من نفس القبيلة حربا لا هوادة فيها، كما وقع لبني تميم من محاربة إخوانهم من بني تميم أيضا. وكما نتبين هذا أيضا من استعطاف عتاب بن ورقاء الرياحي للزبير بن علي بن الماحوز رئيس الخوارج الذين حاصروا عتاب بن ورقاء يغادونه القتال ويراوحونه حتى ضاق بهم ذرعا وأيقن بالهلاك، فبعث عتباب بن ورقاء الرياحي إلى الزبير بن علي: أنا ابن عمك ولست أراك تقصد في انصرافك من كل حرب غيري. فبعث إليه الزبير: أن أدني الفاسقين وأبعدهم في الحق سواء.

المبحث الخامس: العامل الاقتصادي

ونعني بهذا العامل أن الخوارج خرجوا مدفوعين - كما قيل - بنقمتهم على ما ظنوه جورا في توزيع الفيء والغنائم، فقاموا بما قاموا به طلبا للمال. ويرى الطالبي أن العامل الاقتصادي في ظهور الخوارج عامل له أهميته وخطورته إلى جانب عامل العصبية، وينقل في ذلك عن ابن حجر أن أبا عوانة يعقوب بن إسحاق النيسابوري ترجم في مسنده للأحاديث الواردة في الخوارج بقوله: بيان أن سبب خروج الخوارج كان بسبب الأثرة في القسمة مع كونها كانت صوابا فخفي عنهم ذلك. والواقع أن النقمة بسبب تقسيم الفيء بدأت حتى منذ عهد رسول الله ﷺ كما وقع من ذي الخويصرة حيث اعتبرها الشهرستاني وابن الجوزي من عوامل نشأة الخوارج، وإن خروجهم يبتدئ من هذا الوقت، وإن كانت فيما يظهر لي أنها من الوقائع اليومية التي

تجري بها العادة بين الناس لما جبلت عليه النفوس من حب المال والتطلع إلى الإكثار منه، وأنها مرت في حياة المسلمين مرورا عاديا دون أن تكون لها نتائج مباشرة؛ ذلك أن ذا الخويصرة لم يكن مدفوعا فيما قاله للنبي ﷺ بعصبة تحرضه على ذلك وإنما دفعته - كما قلنا - نزعته الفردية ولا سيما وأنه يعرف من عطف النبي صلوات الله وسلامه عليه ورحمته ما شجعه على ذلك.

ولهذا فإننا نلغي من حسابنا هذه الواقعة في دراسة مدى تأثير العامل الاقتصادي على قيام الخوارج، بل لقد ألغيناها سابقا كبدء لظهور فرقة الخوارج، وإن عددنا سابقة من السوابق التاريخية في تطلع الناس إلى الغنائم ونقمتهم على تقسيمها. ولقد ظهر ذلك بصورة واضحة كعامل من العوامل المحركة للثورة على عثمان رضي الله عنه؛ فبعد الهجوم عليه وقتله من قبل الثائرين تنادوا في الدار: أدركوا بيت المال لا تسبقوا إليه، وسمع أصحاب بيت المال أصواتهم وليس فيه إلا غرارتان - كما يقول الطبري، أو كان فيه مال كثير كما يقول ابن كثير - فقالوا: النجا النجا، فإن القوم إنما يحاولون الدنيا فهربوا وأتوا بيت المال فانتهبوه.

ولقد كان عثمان رضي الله عنه متهما عند هؤلاء الثائرين عليه بإيثار قرابته بالعطايا على حساب بقية المسلمين، من بيت المسلمين ومن ذلك ما يرويه صاحب كشف الغمة من أن عثمان أعطى مروان من بيت المال مائة ألف وأنه أنفق على نفسه ودوره من بيت المال، وأنه جعل الصدقة لنفسه ولأهل بيته دون من جعلها الله لهم، ونقص أهل بدر أعطياتهم كل واحد ألفا ألف عما فرض لهم عمر رضي الله عنه، وكنز الذهب والفضة... إلخ تلك الافتراءات التي اعتبروا فيها عثمان قد جار في توزيع الأموال، وأنه يستحق بذلك الخروج عليه. وقد أورد ابن أبي الحديد روايات في إعطاء عثمان أقاربه وأهله من بيت المال الشيء الكثير، ثم قال: والذي نقول نحن: إنها وإن كانت أحداثا إلا أنها

لم تبلغ المبلغ الذي يستباح به دمه. وذكر أيضا في موضع آخر من كتابه شرح (نهج البلاغة) دفاعا عن عثمان للقاضي عبد الجبار وردا عليه من المرتضى.

ولسنا في مقام تحقيق ما ينسب إلى عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في هذا الجانب أو في بيان نقده أو ذكر محامله الشرعية، فذلك له مقام آخر، وإنما نقصد هنا بيان أثر العامل الاقتصادي في ثورة الثائرين عليه. ومما لا شك فيه أن بعض عماله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قد ساعدوا على تحريك هذا العامل في نفوس الناس بما وقع من فلتات كلامهم أو بعض تصرفاتهم، ونذكر في هذا المقام ما قاله سعيد بن العاص والي العراق من قبل عثمان وهو يسامر بعض وجوه أهل الكوفة فقد قال لهم: إنما هذا السواد - يعني به سواد العراق - بستان لقريش. فقال الأشتر: أتزعم أن السواد الذي أفاء الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك، والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيبا إلا أن يكون كأحدنا. وتكلم معه القوم.ومن هنا بدأت الفتنة في الاشتعال وبدأ سب الولاة والخليفة نفسه، وكانت هذه الحادثة نواة لأحداث أثمرت فيما بعد الهجوم على الخليفة نفسه في المدينة حتى قتلوه، ويصف معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أولئك الناقمين على عثمان في العراق في كتاب بعث به إليه يقول عنهم: إنما همهم الفتنة وأموال أهل الذمة.

وهكذا يتبين لنا أن للعامل الاقتصادي أثره في الثورة على عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فهل كان الدافع لخروج الخوارج على علي أيضا هو العامل الاقتصادي؟ الجواب نعم... إنه كان سببا من أسباب خروجهم عليه، وذلك حين منعهم من سبي أهل الجمل، بل هو أول ما نقموا عليه من الأمور كما عبروا عن هذا بقولهم له: "أول ما نقمنا منك أنا قاتلنا بين يديك يوم الجمل، فلما انهزم أصحاب الجمل أبحت لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال ومنعتنا سبي نسائهم وذراريهم.

ونقول: إن العامل الاقتصادي كان من أسباب خروج الخوارج على الإمام علي،

ولكنه لم يكن السبب الوحيد كما ظهر لنا من استعراض الأسباب الأخرى. وكما قلنا من أن كل ظاهرة اجتماعية معقدة تكمن وراءها أسباب دينية واجتماعية واقتصادية متشابكة.

المبحث السادس: الحماس الديني

يرى بعض العلماء أن سبب خروج الخوارج كان رد فعل لتمسكهم الشديد بالقرآن والسنة، وهو ما ذكره الطالبي بقوله: "فالتقوى والتمسك بالقرآن والسنة تمسكا شديدا من أسباب الخروج ودواعي الإنكار، إنكار جميع الأوضاع من أساسها ونبذ الفريقين المتقاتلين جميعا، فالتقوى والتمسك بالعقيدة في أصلها أدى بالخوارج إلى الثورة العنيفة على كل شيء".وهو أيضا رأي لفلهوزن حيث يذكر أن الباعث على خروج الخوارج إنما كان ناتجا عن تقوى شديدة ورغبة في التوبة الفعلية من خطئهم في صفين حين قبلوا التحكيم، ولهذا فقد طالبوا الإمام عليا أن يتوب توبة فعلية ليرجعوا إلى طاعته، بل يرى أن التشدد في مبادئ الإسلام يفضي بهم إلى أن يتجاوزوا بنقدهم إلى النبي نفسه.ويقول أحمد أمين: "وقد حملهم شديد إيمانهم أن ينتهزوا كل فرصة للدعوة إلى مبادئهم جهرا، ويرسلوا الرسل إلى خلفاء بني أمية يدعونهم ولم يضنوا بأي نوع من أنواع التضحية.ويرى الأستاذ أبو زهرة كذلك أن تلك العاطفة الدينية الجياشة التي جعلتهم يندفعون إلى الخروج إنما كانت نابعة من حياتهم البدوية الساذجة فيقول: "كان أكثرهم من عرب البادية وقليل منهم من كان من عرب القرى، وهؤلاء كانوا في فقر شديد قبل الإسلام، ولما جاء الإسلام لم تزد حالهم المادية حسنا؛ لأنهم استمروا في باديتهم بشدتها وصعوبة الحياة فيها وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة في التفكير وضيق في التصور وبعد عن العلوم، فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة بضيق نطاق العقول ومتهورة مندفعة؛

لأنها نابعة من الصحراء، وزاهدة لأنها لم تجد".

وبغض النظر عن مدى صحة ما علل به الأستاذ أبو زهرة عاطفتهم الدينية المتعصبة من الفقر والبداوة في أكثر الخوارج؛ فإن الذي يعنينا هنا هو التأكيد على أن هذه العاطفة الدينية كانت بالفعل من الأسباب القوية المحركة لكثير من الخوارج في خروجهم، كما ينبئ عن ذلك غلوهم في العبادة وهو من أهم خصائصهم، وإن لم يمنعنا ذلك من أن نأخذ عليهم أن عاطفتهم الدينية المتحمسة قد دفعتهم إلى أعمال كثيرة خارجة عما يقتضيه التدين الصحيح المتسم بالتروي وعدم التعصب في معاملة الآخرين.

هذه هي أهم الأسباب التي عرضت في تعليل خروج الخوارج على الإمام علي وعلى الخلفاء من بعده، ولعل فيما قدمناه في هذا الفصل توضيحا لمدى أثر كل سبب من تلك الأسباب، سواء منها ما كان مباشرًا أو غير مباشر.

(باب فرق الخوارج)

المبحث الأول: نشأة فرق الخوارج وأسبابها

بدأ تكون فرق الخوارج - كما قلنا سابقا - بظهور نافع بن الأزرق وجماعته التي تنتسب إليه والتي عرفت باسم الأزارقة وذلك في أوائل الستينات، وتتابع بعد ذلك ظهور تلك الفرق سواء الفرق الكبرى أو ما تشعب عنها من فرق صغرى.

ولقد كان لهذا الافتراق أسبابه الظاهرة والخفية وإن لم تكن في أغلب الأحيان أسبابا لها قيمتها، فقد عرفنا عنهم أنهم كانوا يختلفون ويفترقون لأتفه الأسباب، ومهما يكن من أمر فإلى جانب اختلافهم حول سلوك بعضهم على هذا النحو أو ذاك كانت هناك أسباب لهذا الاختلاف ترجع إلى اختلافهم في الآراء الدينية وفي مواقفهم

من الجماعة الإسلامية.

فقد كان الخوارج في مبدأ أمرهم لا يعرفون تلك التفاصيل في مذهبهم التي أحدثت بينهم الخلافات فيما بعد وفرقتهم فرقا متعددة ذات آراء مختلفة، كالاختلاف في القعدة والتقية والهجرة من دار مخاليفهم إلى دارهم، كذلك حكم أطفال مخالفيهم هل هو تابع لحكم آبائهم أم يختصون بحكم مستقل مع الاختلاف في حكم هؤلاء الآباء المخالفين.. الخ.

وقد أثرت فيهم هذه الاختلافات في الآراء حين حدثت فتعددت طوائفهم، واختلفت بتعدد هذه الآراء واختلافهم. وقد اختلف العلماء في الشخصية التي أحدثت هذه الخلافات بين صفوف الخوارج وفرقت كلمتهم وجعلت بعضهم يبرأ من بعض؛ فقيل إن أول من أحدث الخلاف بين الخوارج هو نافع الأزرق الحنفي، وقيل إن أول من أحدثها عبد ربه الكبير أو رجل يسمى عبد الله بن الوضين، وأن نافعا كان من المخالفين له في مبدأ أمره ولكنه بعد وفاته تبين له أن الحق كان معه فرجع إلى الأخذ بقوله وأكفر من يخالفه بعد ذلك. وأما من خالفه قبل ذلك - أي قبل أن يرى نافع أن قوله صحيح - فليس بكافر وكأن الحكم يبتدئ عنده من يوم أن تبين له صحة رأي ابن الوضين، وقيل إن أول من أحدثها عبد ربه الصغير.

والحقيقة كما يظهر لي أن خلاف الخوارج لم يشتد ولم يأخذ شكله الحاد إلا حين تبنى نافع بن الأزرق آراءه الخاصة في تلك المسائل التي لم يعرفها سلف الخوارج ولم يخوضوا فيها بالتفصيل، وحينما أخذ نافع في تطبيقها اعتبرها الخوارج آراء متطرفة لم يقل بها سلفهم من أهل النهروان ولا غيرهم؛ فمثلا حرم التقية واعتبرها خشية من غير الله لا تجوز بحال مستدلا بقوله تعالى: إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً [النساء: ٧٧].

وعلى هذا فإن القعدة الذين يستندون إلى التقية غير مؤمنين في نظره، واعتبر كل مخالفيه مشركين كفرة لا تحل مناكحتهم ولا موارثتهم ولا أكل ذبائحهم ولا يجب رد أماناتهم إليهم. ويحل أيضا قتل نسائهم وأطفالهم كما قال تعالى: وَلا يَلِدُوا إِلا فَاجِرًا كَفَّارًا [نوح:٢٧]. وعندما وصل إلى هذا الحد انفصلت عنه النجدات بقيادة نجدة بن عامر؛ لأنهم رأوا أن هذه الآراء مخالفة لكتاب الله وسنة رسوله وسلفهم القديم قائلين له: "أحدثت ما لم يكن عمله السلف من أهل النهروان وأهل القبلة "، فأجابهم بأن هذه حجة عرفها وقامت عليه وينبغي الأخذ بها. قال عبد الرحمن النجم: "إن الآراء الشديدة الغاية التي تبناها نافع بن الأزرق وضعت الخوارج في بداية مرحلة خطيرة، فقد فتحت مجالا واسعا أمام مجتهديهم لمناقشات نظرية واسعة استمرت فترة من الزمن وأدت إلى ظهور آراء متباينة ومواقف مختلفة وكانت سببا في تفرقهم، ولا ريب أن الاتجاه المعتدل الذي يمثله النجدات هو أقرب إلى آراء عامة المسلمين". وابن عبد ربه يرى أن الخوارج قبل وجود نافع بن الأزرق كانوا لا يختلفون إلا في الشيء الشاذ حتى جاء نافع فأوجد فجوات ينهم؛ يقول ابن عبد ربه: "الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق الحنفي وكانوا قبل على رأي واحد لا يختلفون إلا في الشيء الشاذ".

ومهما يكن من اختلاف العلماء حول تحديد أول من أحدث الافتراق بين الخوارج فقد كان لهذه الاختلافات أثرها السيء على مجرى حياتهم؛ إذ أخذ كل فريق منهم يشنع على مخالفيه قوله كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد.

المبحث الثاني: مناهج مؤرخي الفرق في ذكر فرق الخوارج

عندما يريد الباحث حصر فرق الخوارج الأصلية منها أو الفرعية يفاجأ بكثرة اختلاف العلماء في ذلك، وذلك لأن كتب الفرق الإسلامية لم تتفق أبدا على تقسيم

فرقهم الرئيسية أو الفرعية على عدد معين، فنجد بعضهم يعدها أربعا، وبعضهم يعدها خمسا، وبعضهم يعدها سبعا، وبعضهم يعدها ثماني، وآخرون خمسا وعشرين... إلخ.

وهكذا يتباين عددهم عند علماء الفرق، وهذا يعود بالطبع إلى عوامل هامة ومنها:

أن الخوارج كانوا من الفرق الثائرة المضطهدة من جهة خصومهم وهم عامة الناس، الأمر الذي أدى إلى عدم التمكن من الدراسة الدقيقة لفرقهم في عصر خروجهم.

أنهم هم أنفسهم ساهموا في إخفاء أمرهم بحيث أخفوا كتبهم عن أعين الناس؛ إما خوفا عليها منهم أو ضنا بها عنهم وهي قليلة جدا قلة فراغ الخوارج الذين وهبوا كل أوقاتهم للحرب أو الإعداد لها على طول حياتهم.

أنهم لم ينعموا بالاستقرار والهدوء الذي ينتج عنهما نظرهم في العلوم وتحقيقهم لمذهبهم وتأريخهم لفرقهم المختلفة تأريخا مضبوطا يساعد على حصرها حصرا صحيحا.

أنهم كانوا - كما قلنا سابقا - سريعي التفرق؛ إذ حصول أقل سبب تافه كان كافيا لتفرقهم إلى فرق.

ولهذا تشعبت فرقهم واختلط أمرها على المؤرخين.

وقد ذكر العلماء أقوالا كثيرة في ندرة كتبهم وفي صعوبة الوصول إلى حقيقة أمرهم وشكوا من هذا الأمر الذي يوقف الباحث أمام مشكلة هامة، وقد مر بنا الحديث في هذه المسألة في مقدمة الرسالة. وقد نتج عن سرعة تفرقهم لأقل سبب يحدث أن كثر رؤساؤهم وفرقهم كثرة اختلط أمرهم بسببها على المؤرخين، وفي هذا

يقول أحمد أمين عنهم: والخوارج لم يكونوا وحدة، ولم يكونوا كتلة واحدة، وإنما كان واضحا فيهم الطبيعة العربية البدوية فسرعان ما يختلفون وينضمون تحت ألوية مختلفة يضرب بعضها بعضا ولو اتحدوا لكانوا قوة في منتهى الخطورة.وكذلك يقول الشيخ أبو زهرة؛ فإنه يرجع سبب تفرقهم إلى فرق متباينة إلى " كثرة الاختلاف فيما بينهم وتحيز كل فرقة لما ارتأت وتجمعها حوله حتى صاروا مذاهب وجماعات متباينة". ويقول الأستاذ محمد الطاهر النيفر عنهم: وكانوا كثيري التشاجر فيما بينهم لأتفه الأسباب، وربما كان هذا هو السر في انهزامهم مع قوة شكيمتهم في القتال.

وفيما يلي بيان للاختلاف البعيد بين علماء الفرق في عد فرق الخوارج. فالأشعري يرى أنهم أربع فرق: الأزارقة، والنجدات، والإباضية والصفرية. ثم يقول: وكل الأصناف سوى الأزارقة والإباضية والنجدية فإنما تفرعوا من الصفرية".ويشاركه في هذا الحصر ابن عبد ربه، إلا أنه ذكر البهيسية مكان النجدات فهي عنده من فرقهم الكبرى، بينما هي عند غيره فرقة فرعية. ويرى صاحب إبانة المناهج أنها خمس فرق رئيسية وذكر الفرق التي تقدمت عند الأشعري وابن عبد ربه مثبتا أن الكل من كبار فرقهم، ويلاحظ عليه أنه اختلط عليه اسم عبد الله بن إباضي بعبد الله بن يحيى طالب الحق فنسب الإباضية إليه، وهو خطأ تاريخي.ويرى البعض أنها سبع فرق رئيسية ومنهم محيي الدين الدبسي حيث أضاف إلى ما تقدم في إبانة المناهج فرقة المحكمة والعجاردة، وذكر أن فروع الإباضية عنده أربع فرق والعجاردة عشر فرق، ومثله الشاطبي فهو يعدها سبع فرق وهي: المحكمة، والبيهسية، والأزارقة، والحراث، والعبدية، والإباضية.

والغريب في هذا التقسيم ذكر فرقة الحراث فلم يذكرها غيره في فرق الخوارج لا الرئيسية ولا الفرعية. وجوز الشيخ محمد رشيد رضا أن تكون هي النجدات وقد

صحفها النساخ. وأيضا ذكر الشاطبي العبدية وهي كذلك مذكورة عند المؤرخين في فرق الخوارج، إلا أن يكون قصده المعبدية فهي وإن كانت من فرق الخوارج إلا أنها فرقة فرعية صغيرة من فرق الثعالبة، وقد ذكرها هو نفسه بأنها من فرق الثعالبة حين ذكر تقسيم الثعالبة، وقد قسم الإباضية إلى أربع فرق، والعجاردة إلى إحدى عشرة فرقة، والثعالبة التي هي إحدى فرق العجاردة أربع فرق.ويعدها الشهرستاني ثماني فرق وهي كبار فرق الخوارج عنده مضيفا إلى ما ذكره الدبس فرقة الثعالبة بأنها من فرقهم الكبار، وبعد أن ذكر تلك الفرق قال: "والباقون فروعهم".أما البغدادي فقد أوصلها إلى عشرين فرقة ذاكرا لها جميعا في موضعين من كتابه (الفرق بين الفرق)، وكان ذكره لفرق الخوارج في كل منهما عاما؛ لم يبين الفرق التي يعتبرها أصولا ولا الفرق التي يعتبرها فروعا، وإنما قال: "وأما الخوارج فإنها لما اختلفت صارت عشرين فرقة وهذه أسماؤها". ثم شرع في بيان تلك الأسماء سردا. أما عند الرازي فهم إحدى وعشرون فرقة، بينما هم عند الملطي خمس وعشرون فرقة.

وهكذا يجد الباحث نفسه أمام اختلاف العلماء في هذا العدد الكثير من فرق الخوارج، كل واحد قد اختار لنفسه العدد الذي وصل إليه اجتهاده ونظره، ولقد صدق الأستاذ الغرابي حين قال: "ونتيجة لما تقدم من أن الخوارج يكونون على رأي واحد ثم لا يلبث أن يحصل بينهم خلاف على رأي فينقسمون ويخرجون على إمامهم – قد انقسمت الخوارج إلى فرق كثيرة لم يتفق المؤرخون على عددهم".

ويقول: "والحق أنه لا يمكن معرفة فرق الخوارج ولا ضبطها؛ لأن الخلافات كانت توجد بينهم على أقل شيء". ويقول أيضا: "وأنه كما قلت ليس من السهل الاتفاق على كيفية تقسيم فرق الخوارج وأيها فروع، كما أنه ليس من السهل ضبط عدد فرقها كذلك لكثرة اختلافاتها وتقلباتها وخروج بعضها على بعض لأمر قد يكون

بسيطا".

وعلى كل فسوف أقدم هنا تعريفا موجزا بجميع الفرق التي ذكرها المؤرخون سواء ما اتفقوا على ذكره أو اختلفوا فيه، وسواء ما اتفقوا كذلك على كونه أصليا أو فرعيا وما اختلفوا فيه، مركزين على الجانب التاريخي لكل فرقة، أما آراؤهم فموضعها القسم الثاني من هذا البحث إن شاء الله.

المطلب الأول: المحكمة

وهو أول تجمع يعد بمثابة التجمع الأم والأساس لكل الفرق التي أتت بعدها، وهذه - كما لا يخفى - انفصلت عن جيش الإمام علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين تمت الموافقة على التحكيم، ثم اشتد انفصالها بعد أن ظهرت النتيجة في غير ما كانوا يؤملون. وحينما خرجوا إلى حروراء كانوا يعاملون المسلمين الذين يخالفونهم في الرأي أبشع المعاملات وأقساها، يصفهم الملطي بقوله: "فأما الفرقة الأولى من الخوارج فهي المحكمة الذين كانوا يخرجون بسيوفهم فيمن يلحقون من الناس، فلا يزالون يقتلون حتى يقتلوا، وكان الواحد منهم إذا خرج للتحكيم لا يرجع أو يقتل فكان الناس منهم على وجل وفتنة".

وهو يقصد بخروج الخارجي للتحكيم أن يحمل سيفه ثم يخرج مناديا في الناس: لا حكم إلا لله. وكان أول رئيس لهم هو عبد الله بن وهب الراسبي الذي قاد المعركة ضد علي بن أبي طالب في النهروان فقتلوا هناك شر قتلة. ومن أبشع جرائمهم قتلهم عبد الله بن خباب ابن صاحب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد أن حدثهم بحديث يوجب القعود عن الفتن، فذبحوه على حافة النهر وبقروا بطن امرأته وكانت حبلى، وكان الذي تولى قتله - فيما يذكر الأشعري - مسعر بن فدكي، ويذكر البغدادي أنه رجل يسمى مسمعا؛ ويمكن الجمع بينهما بأن يقال إن مسعر بن فدكي الذي تولى رئاسة الوفد

الذاهب إلى البصرة أمر مسمعا بقتل عبد الله بن خباب فقتله، ولعلهما شخص واحد حصل التصحيف في اسمهما لتقارب الشكل.

المطلب الثاني: الأزارقة

زعيم هذه الفرقة هو نافع بن الأزرق المشهور بمساءلة ابن عباس، وقد ذكره بهذا الاسم كل من كتب في التاريخ والفرق إلا من شذ، وكنيته أبو راشد وهو من بني حنيفة، ومن الذين أخطأوا في اسمه الملطي رَحِمَهُ اللَّهُ، فقد سماه عبد الله بن الأزرق خلافا لتسمية الجمهور.

ومما يذكر عن ابتداء ظهور نافع بن الأزرق أنه اجتمع بالخوارج الذين يرون رأيه وطلب إليهم أن ينضموا إلى ابن الزبير لمقاتلة جيوش أهل الشام الذين حاصروا مكة، قائلا لهم من خطبة له: "وقد جرد فيكم السيوف أهل الظلم وأولوا العداء والغشم وهذا من ثار بمكة فاخرجوا بنا نأت البيت ونلق هذا الرجل، فإن يكن على رأينا جاهدنا معه العدو وإن يكن على غير رأينا دافعنا عن البيت ما استطعنا ونظرنا بعد ذلك في أمورنا "، فأطاعوه وخرجوا إلى مكة.

وأخيرا وبعد أن امتحنوا ابن الزبير وتبين لهم خلافه لرأيهم خرجوا عنه سنة ٦٤هـ، فخرجوا من مكة إلى جهتين جهة إلى البصرة وهم نافع بن الأزرق، وعبد الله بن الصفار السعدي، وعبد الله بن إباضي، وحنظلة بن بيهس، وبنو الماحوز عبد الله وعبيد الله بن الزبير، وجهة إلى اليمامة وهم أبو طالوت، وعبد الله بن ثور أبو فديك، وعطية الأسود اليشكري.

فأما أهل البصرة فقد أمروا عليهم نافع بن الأزرق وأقام بالبصرة إلى أن خشي من أهلها، فخرج إلى الأهواز وتبعه أتباعه إلى هناك. وأما أهل اليمامة فولوا عليهم أبا طالوت ثم خلعوه وولوا عليهم نجدة بن عامر، وقد استقر الأمر بنافع ومن معه في

الأهواز " فغلبوا عليها وعلى كورها وما وراءها من بلدان فارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير، وقتلوا عماله بهذه النواحي "، إلى أن قتل نافع في سنة خمس وستين في شهر جمادى الآخرة عندما اشتدت المعركة بينه وبين جيش أهل البصرة بقيادة مسلم بن عبيس ابن كريز بن ربيعة في ناحية الأهواز الذي جهزه عامل البصرة من قبل عبد الله بن الزبير عبد الله بن الحارث الخزاعي، وبعد قتل نافع في هذه المعركة ولى الخوارج أمرهم قطري بن الفجاءة الذي انشقت عليه الأزارقة فيما بعد.وقد تابع حرب الأزارقة المهلب بن أبي صفرة الذي عينه ابن الزبير لحربهم فأثخن فيهم وأوهن قوتهم على ماتميزوا به من قوة وكثرة؛ يقول البغدادي: "ولم يكن للخوارج قط فرقة أكثر عددا ولا أشد منهم شوكة "، ولهذا فقد كان الناس منهم على وجل وفتنة لأنهم كانوا يتابعون عليهم الغارات في كل مكان لا يعرفون الهدوء ولا السلم. ويقول ابن حزم أنهم " إنما كانوا أهل عسكر واحد أولهم نافع بن الأزرق وآخرهم عبيدة بن هلال العسكري، واتصل أمرهم بضعا وعشرين سنة "، والمشهور في هذا الاسم الذي ذكره ابن حزم أنه عبيدة بن هلال اليشكري وليس العسكري كما قال.

وتعتبر فرقة الأزارقة أم الفرق بعد المحكمة إذ أن النجدات انشقت عن النجدات العطوية، وانشقت عن العطوية العجاردة، وهكذا. ويعد نافع بن الأزرق من مشاهير الخوارج فقد كان هو وفرقته السبب في تشعب آراء الخوارج على هذا النحو، فهو أول من فتح أبواب الخلاف بين الخوارج بتلك الأحداث التي بينها صاحب كتاب (الأديان) بقوله: "ولم يزالوا على ذلك - أي على الاتفاق - إلى أن مرق عليهم نافع بن الأزرق فشتت كلمتهم وفرق جماعتهم وخالف أمرهم وحاد عن اعتقادهم، أحدث أمورا خالف فيها المسلمين وأهل الاستقامة في الدين - يعني بهم الإباضية - وتتابعت الخوارج وافترقت إلى ستة عشرة فرقة بفرقة أهل الاستقامة". ويقول عن

مخالفة نافع لما عرف عند الخوارج من اعتقاد - إنه " أول من خالف اعتقاد أهل الاستقامة وشق عصا المسلمين وفرق جماعتهم؛ انتحل الهجرة وسبى أهل القبلة وغنم أموالهم وسبى ذراريهم وسن تشريك أهل القبلة وتبرأ من القاعد ولو كان عارفا لأمره تابعا لمذهبه، واستحل استعراض الناس بالسيف، وانتحل المهجرة وحرم مناكحتهم وذبائحهم وموارثتهم وابتدع اعتقادات فاسدة وآراء حايدة، خالف فيها المسلمين وأهل الاستقامة في الدين، وخرج من البصرة إلى الأهواز فغلب عليها وعلى ما والاها من بلاد فارس وكرمان وسجستان ومكران".

المطلب الثالث: النجدات

تنتسب النجدات إلى زعيمهم الأول نجدة بن عامر بن عبد الله بن ساد بن المفرج الحنفي أو الثقفي كما يقول بعضهم. وقد سمي أتباعه بالنجدات العاذرية لعذرهم أهل الخطأ في الاجتهاد إذا كانوا جاهلين بوجه إذا كانوا جاهلين بوجه الصواب فيه، وقد كان نجدة مع نافع يدا واحدة إلى أن نقم عليه أشياء رأى نجدة أنها من البدع المضلة ففارق نافعا واستقل عنه بمن تبعه من أصحابه. ويختلف النقل في مكان خروجه؛ فبعضهم يرى أنه كان من اليمامة ومنها انتشر أمره إلى بقية البلدان وهذا هو المشهور، بينما يذكر الملطي أنه خرج من جبال عمان، ولم أر فيما تيسر لي الاطلاع عليه أن غير الملطي قد قال بقوله، ويوصف نجدة بأنه كان شجاعا يتابع الغارات على من حوله حتى بلغ ملكه صنعاء جنوبا والبحرين والقطين، أي أنه أخذ مساحات واسعة من الدولة الإسلامية.

ولم يزل في قوته إلى أن اختلف عليه أصحابه وكان أشدهم عليه أبو فديك، وكان نجدة حين علم بتآمره ومن معه على قتله استخفى في قرية من قرى حجر، إلا أنه اكتشف أمره فاستخفى عند أخواله من بني تميم وعندها عزم على المسير إلى عبد

الملك بن مروان فأتى بيته ليعهد إلى زوجته بما يلزم، ولكن الفديكية غشوه فقتلوه، وكان يقاتلهم بشجاعة نادرة وهو يتمثل بهذا البيت:

وإن جر مولانا علينا جريرة صبرنا لها إن الكرام الدعائم

وكان قتله في السنة الثانية والسبعين من الهجرة.

وقد تعددت الأسباب التي ثار من أجلها أصحاب نجدة عليه وهي أسباب وقعت متفرقة، إلا أن الحقد الذي امتلئت به قلوب الخارجين عليه ساعد على تجميعها وتضخيمها حتى صارت بحيث لم يطق الفديكيون الصبر على طاعة نجدة فدبروا قتله وقد تم لهم ذلك. ومن هذه الأسباب ما يلي:

أن أبا سنان، ويسمى حي بن وائل، أشار على نجدة بأن يقتل كل من أجابه تقية بعد أخذهم، ولكن نجدة قابله بعنف وشتمه قائلا له: كلف الله أحدا علم الغيب؟ قال: لا، قال: فإنما علينا أن نحكم بالظاهر.

أن نجدة سير سريتين الأولى منهما بحرا والثانية برا، وعند القسمة فضل سرية البحر على سرية البر فأغضب ذلك عطية بن الأسود أحد أتباعه وغضب نجدة أيضا عليه وشتمه، فأخذ هذا يحرض الناس على الخروج عن طاعة نجدة وعصيانه.

ونقم عليه أصحابه بأنه عطل حد الخمر وكان سبب ذلك أن رجلا من عسكره كان يشرب الخمر فبلغوا أمره إلى نجدة، فقال لهم: "إنه رجل شديد النكاية على العدو وقد استنصر رسول الله ﷺ بالمشركين "، ولكن هذا الجواب كان غير مقنع لهم.

أنه حين أغار على مدينة رسول الله ﷺ وقعت جارية من بنات عثمان بن عفان في يد أحد جنوده فاشتراها منه وردها إلى عبد الملك بن مروان، فأغضب هذا أتباعه وقالوا له: إنك " رددت جارية لنا على عدونا".

أنه جرت بينه وبين عبد الملك مكاتبات كان عبد الملك يطلب منه الدخول في طاعته وأن يوليه اليمامة ويهدر له كل ما أصاب من مال أو دماء، فقال عطية: ما كاتبه عبد الملك إلا وهو يعرف أنه مداه في الدين.

ومنها أن بعض قومه فارقوه وشرطوا لعودتهم أن يتوب علينا ففعل ذلك، ولكنهم عادوا فقالوا: إنه لا ينبغي لنا أن نستتيبه وهو الإمام وطلبوا منه أن يتوب من توبته تلك؛ فوقع بينهم الاختلاف.

أنه حكم بالشفاعة؛ وذلك حينما كلمه أصحابه في رجل فأعطاه فرسا. ونقموا عليه أيضا عطاءه مالك بن مسمع ما يقدر بعشرة آلاف درهم حين أمر عامله هميان بن عدي السدوسي بذلك.

وهكذا ألقت تلك الأسباب الظاهرة وغيرها جوا من العداء المستحكم لنجدة، وهي في ظاهرها حجج واضحة إن صحت نسبتها إليه، ولكن الحقيقة هو أن تلك الأسباب كان لها ما يغذيها وهو التعصب القبلي بين بني حنيفة وبني قيس بن ثعلبة الذي ينتسب إليهم أبو فديك؛ حيث أراد هؤلاء نقل السلطة من يد بني حنيفة إليهم هم، وفعلا تم لهم ما أرادوا وذلك بعد تولية أبي فديك مكان نجدة الحنفي. ثم نقل أبو فديك عاصمة الحكم من اليمامة إلى البحرين مقر قبيلته قيس بن ثعلبة، وبعد قتل نجدة أصبح النجدات على ثلاث فرق؛ فريق ما زال على تأييده له، وفريق مع أبي ثور، وفريق مع عطية بن الأسود الحنفي. أما أبو فديك فقد قتل سنة ٧٣هـ حين أرسل له عبد الملك بن مروان عمر بن عبيد الله بن الزبير معمر في عشرة آلاف مقاتل، ساروا حتى التقوا بأبي فديك في البحرين بالمشقر فدارت بينهم معركة أسفرت عن قتل أبي فديك ونزل أصحابه على حكم عمر بن عبيد الله، وقد قتل منهم نحو ستة آلاف وأسر ثمانمائة. وانتهى أمر أبي فديك.

أما عطية فقد لاحقته جيوش المهلب بن أبي صفرة وهو يفر من قطر إلى آخر، حتى لحقته بالسند فقتل هناك وانتهى أمره.

ولقد كانت فرقة النجدات من الفرق المشهورة كالأزارقة، وحينما يذكر العلماء سيرتهم يختلفون، فبينما هم عند المطلي ومن يرى رأيه خرجوا يقتلون الأطفال ويسبون النساء ويهرقون الدماء ويستحلون الفروج والأموال، وإذا هم عند آخرين من الرحماء يجوزون التقية ويرون رد الأمانات إلى أهلها وجوبا، ولم يقبلوا بقتل الأطفال، ويرون المقام بين مخالفيهم لا بأس به، وأنهم يمثلون الاتجاه المعتدل الذي يقربهم إلى آراء عامة المسلمين. وهذا نموذج لتضارب أقوال العلماء عنهم فمنهم من اشتد عليهم حتى حكم عليهم بالكفر الصريح، ومنه من قال عنهم غير ذلك. ومن الذين وقفوا منهم موقف التشدد ونسبوا إليهم الأفعال القبيحة التي تخرج الشخص من الإسلام غير الملطي، صاحب كتاب (الأديان) والدبسي. ومن الذين قالوا عنهم خيرا ونسبوا إليهم الاعتدال واللين في مسامحة مخالفيهم من المسلمين: ابن الجوزي، والأشعري، والبغدادي، والشهرستاني، وغيرهم.

المطلب الرابع: الإباضية

زعيمهم الأول والحقيقي الذي يقدمونه على كل أحد هو جابر بن زيد الأزدي – كما تذكر مصادرهم – ونسبوا إلى عبد الله بن إباض لشهرة مواقفه مع الحكام المخالفين لهم، وقد اشتهروا بهذا الاسم عند جميع من كتب عن الفرق، لم يخالف في هذا إلا من شذ. اتفقوا جميعا على أنه عبد الله بن يحيى بن إباض المري من بني مرة بن عبيد وينسب إلى بني تميم، ولكن سماه الملطي " إباض بن عمرو". وهذا خروج على ما ذكره الجمهور من صحة اسمه، والغريب أن الملطي ذكر بعد صفحات اسمه الصحيح فقال: "ومنهم الإباضية سموا بعبد الله بن إباض".أما

صاحب إبانة المناهج فقد سماه يحيى بن عبد الله بن الإباضي، وقد كان ابن إباض معاصرا لابن الزبير مع الخوارج الذين حاربوا معه ضد جيوش الشام كما يذكر ذلك الحافظ ابن كثير. ولعل شبهة من سماه يحيى بن عبد الله أن التبس عليه اسم إباض باسم يحيى بن عبد الله طالب الحق - كما ذكرنا من قبل-، وهو الذي ثار بالجزيرة العربية باليمن. ولعل هذا الاختلاف في اسمه هو الذي حدا بابن حزم إلى أن يذكر أن الإباضية لا يعرفون ابن إباض وأنه شخص مجهول. وهو بلا شك مبالغ في هذا الحكم، والصحيح أنهم يعرفونه ويعترفون به كما تذكر مصادرهم ذلك. فقد رد عليه علي بن يحيى معمر في كتابه الإباضية لا يعرفون عبد الله بن إباض غير صحيح بل يعرفونه ويعرفون كل تاريخه، وأن قول إنهم يتبرأون منه تناقض من ابن حزم إذ كيف يتبرأون من إنسان لا يعرفونه؟!.ثم نتساءل من أين لهم نسبة الإباضية إذا لم يكن ابن إباض من أوائلهم، ويقول البغدادي في هذا: "اجتمعت الإباضية على القول بإمامة عبد الله بن إباض".

ويقول السالمي:

إنا ندين بتصويب الأولي نكروا... حكومة الحكمية حينما جهلا

والراسبي أولي بعد جملتهم... ومن به نسب الإسلام قد وصلا

عنيت نجل إباض فهو حجتنا... أما ترى فخره للمسلمين جلا.

ويرى الشهرستاني أن خروج عبد الله بن إباض كان في زمن مروان بن محمد فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية فقاتله بتبالة، ولكن هذا غير صحيح؛ فإن عبد الله بن إباض توفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان. وفي هذا يقول علي يحيى معمر: "كثير من المؤرخين وأصحاب المقالات يحسبون أن عبد الله بن إباض خرج في أيام مروان بن محمد وأنه قتل في معركة تبالة، وهو خطأ تاريخي؛ لأن عبد الله بن

إباض الذي تنسب إليه الإباضية توفي في أواخر أيام عبد الملك وهو أكبر من جابر في السن وتابع له في المذهب والرأي، ونسب المذهب إليه لأنه كان أكثر ظهورا في الميدان السياسي عند الدولة الأموية والتسمية منها".

وهكذا يقول عمرو خليفة النامي في مقدمة كتاب (أجوبة ابن خلفون)، فهو يذكر أن مؤسس المذهب الإباضي هو أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي وهو من أخص تلاميذ ابن عباس. ثم يذكر أن نسبة المذهب الإباضي إلى ابن إباض - وهو تابعي أيضا عاصر معاوية وتوفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان - نسبة عرضية كان سببها بعض المواقف الكلامية والسياسية التي اشتهر بها ابن إباض وتميز بها فنسب المذهب الإباضي إليه، ولم يستعمل الإباضية في تاريخهم المبكر هذه النسبة فكانوا يستعملون عبارة " جماعة المسلمين " أو " أهل الدعوة "، وأول ما ظهر استعمالهم لكلمة الإباضية كان في أواخر القرن الثالث الهجري، حسبما يذهب إليه ابن خلفون. أما فرقة الإباضية نفسها فقد اشتهرت باللين والمسامحة تجاه مخالفيهم وهذا ما يذكره أكثر علماء التاريخ والفرق، ولكن نجد بين العلماء من يذكر خلاف هذا كالملطي فإنه يقول عنهم: "الإباضية أصحاب إباض بن عمرو، خرجوا من سواد الكوفة فقتلوا الناس وسبوا الذرية وقتلوا الأطفال وكفروا الأمة وأفسدوا في العباد والبلاد".أما الدبسي فهو لا يقل عنه عنفا فقد قال: "الفرقة السادسة من فرق الخوارج: الإباضية، يجب تكفيرهم لأنهم كفروا عليا ﷺ وأكثر الصحابة". بينما نراهم عند بعض العلماء أهل تواضع فهم " لا يسمون إمامهم أمير المؤمنين ولا أنفسهم مهاجرين".ونرى أن منهم من يذكر أن قول عبد الله بن إباض هو أقرب الأقاويل إلى السنة، كما يستفيض النقل عنهم بأن معاملتهم لمخالفيهم تتسم بكثير من التسامح واللين وهكذا. ويقول الأستاذ أبو زهرة: "الإباضية هم أتباع عبد الله بن

إباض وهم أكثر الخوارج اعتدالا وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيرا، فهم أبعدهم عن الشطط والغلو، ولذلك بقوا ولهم فقه جيد وفيهم علماء ممتازون.. الخ".والواقع أن الإباضية شديدو التمسك بمذهبهم يبغضون غيره من المذاهب ويرون أنها كلها باطلة ما عدا مذهبهم، وفي ذلك يقول العيزاني: "الحمد لله الذي جعل الحق مع واحد في الديانات، فنقول معشر الإباضية الوهبية: الحق ما نحن عليه والباطل ما عليه خصومنا، لأن الحق عند الله واحد، ومذهبنا في الفروع صواب يحتمل الخطأ، ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصدق".وهذا نموذج ومن أراد الزيادة في هذا فليراجع كتب الإباضية مثل: اللمعة المرضية من أشعة الإباضية، وكتاب (الدليل لأهل العقول)، وكذا مخطوطة المارغيني.. الخ.

وهذا وقد انقسمت الإباضية إلى فرق منها ما يعترفون بها ومنها ما ينكرونها. وأولى هذه الفروق:

الحفصية: وزعيمهم يسمى حفص بن أبي المقدام وله أقوال تخرجه عن الإسلام: كإنكاره النبوة وإنكاره الجنة والنار واستحلال كثير من المحرمات. وقد أثبت علماء الفرق بأنها أولى فرق الإباضية، ولكن علي يحيى معمر ينفي أن تكون هذه الفرقة من الإباضية أشد النفي بل ويشك فيها وفي وجودها، وينكر أن يكون لهذه الفرقة أو زعيمها ذكر في كتب الإباضية.والفرقة الثانية من الإباضية تسمى اليزيدية نسبة إلى إمامهم المسمى يزيد بن أنيسة أو ابن أبي أنيسة كما يسميه بعضهم. وليزيد هذا من الأقوال ما تخرجه عن الإسلام صراحة، كاعتقاده مجيء رسول غير محمد ﷺ وكقوله: إن في هذه الأمة شاهدين عليها هو أحدهما والآخر لا يدري من هو ولا متى هو، ولا يدري لعله قد كان قبله... إلى غير هذا من الخلط. ورغم أن علماء الفرق قد قالوا بأن هذه الفرقة من الإباضية إلا أن علي يحيى معمر ينفيها كما نفى

الفرقة السابقة وهي الحفصية، ويستغرب من أبي الحسن كيف نسبها إلى الإباضية مع أنه حكم عليها بالكفر في قوله: "فترك يزيد بن أنيسة شريعة محمد ﷺ ودان بشريعة غيرها". والفرقة الثالثة تسمى الحارثية نسبة إلى حارث بن يزيد الإباضي. وهذه الفرقة تزعم أنه لم يكن لهم إمام بعد المحكمة الأولى إلا عبد الله بن إباض وبعده حارث بن يزيد الإباضي، ورغم هذا فإن علي يحيى معمر يقول عنه: "وهذا الحارث أيضا لم يحرث عن الإباضية ولم يزرع لا آراء ولا حبوبا ولم يحصد الإباضية عنه أو عن فرقته شيئا إن كان حقا حرث في أي مكان". والفرقة الرابعة من فرق الإباضية يسميها أصحاب المقالات " أصحاب طاعة لا يراد بها الله؛ وذلك لاعتقادهم بأن الشخص قد يفعل شيئا من أوامر الله دون قصد الله بذلك العمل ولا إرادة له في تنفيذ أمر الله، ولكنه مع هذا يكون مطيعا لله، وهي مسألة تافهة لا يخرج الناظر فيها بفائدة. وهذه الفرقة من الفرق التي تنسب إلى الإباضية حسب ما ذكره الأشعري والبغدادي والشهرستاني والدبس. غير أن علي يحيى معمر الذي نفى تلك الفرق السابقة نفى هذه أيضا ورد على من قال بإدخالها في الإباضية ردا عنيفا، كما في قوله وهو يرد على الأشعري: "ويبدو أن أبا الحسن لم يجد لهذه الفرقة إماما فلم يذكر لها إماما وإنما جاء يسوق أتباعها لها كما يساق القطيع حتى أدخلهم في حظيرة الإباضية وتركهم.. وعلى كل حال فهذه فرقة ليس لها إمام وليس لها اسم وكل ما في الأمر أنه نسب إليها قول يناقض مناقضة كاملة ما عند الإباضية في هذا الموضوع".

وفيما يتعلق بنفي علي يحيى معمر لصحة انتساب الفرق السابقة إلى الإباضية فإن انحراف زعماء هذه الفرق في آرائهم لا يقوم دليلا قاطعا على عدم انتسابهم إلى الإباضية؛ إذ يجوز أن يكون هؤلاء الزعماء كانوا في صفوف الإباضية ثم انفصلوا عنها بآرائهم الشاذة وبمن شايعهم على تلك الآراء، وتظل نسبتهم إلى الإباضية بعد ذلك

ثابتة نظرا لكونهم في صفوف الإباضيين في الأصل.

وهناك ست فرق للإباضية في المغرب، هي: النكار، النفاثية، الخلفية، الحسينية، السكاكية، الفرثية.

الفرقة الأولى: النكار:

وتسمى أيضا النكاث والنجوية والشغبية، ظهرت سنة ١٧١هـ بزعامة أبي قدامة يزيد بن فندين الذي انشق عن الإباضية لسبب سياسي، وذلك أن عبد الرحمن بن رستم حينما أحس بدنو أجله عين لمن يلي الخلافة بعده سبعة أفراد يختار الناس من بينهم من ارتضوه، وكان من بين هؤلاء السبعة ولده عبد الوهاب وأبو قدامة، وبعد الخوض في الموضوع انتخبوا عبد الوهاب، وحين أريد أبو قدامة للمبايعة بايع ولكنه شرط في بيعته قوله: "نبايع على ألا يقضي في شيء دون مشورة جماعة مخصوصة من الناس "، ولكن رد عليه أحد الحاضرين بقوله: "لا نعرف شرطا للبيعة إلا العمل بكتاب الله وسيرة السلف الصالحين".

ثم أغفل هذا الموضوع وتمت البيعة لعبد الوهاب، إلا أن يزيد بن فندين كان يستثيره التطلع إلى الخلافة والحكم فأعلن أن بيعة عبد الوهاب باطلة لأنه لم ينفذ الشرط الذي اشترطه يزيد وهو استشارة تلك الجماعة، ثم قام بمحاولة انقلاب كان هو نفسه ضحيتها، وقد أوضحنا ذلك عند كلامنا عن دولة الخوارج بالمغرب.

ثم تزعم النكار بعده رجل يسمى أبا معروف شعيب بن معروف ومن هنا أخذت حركة النكار في التوسع إلى أن قضى عليها العبيديون في حروب طاحنة، ومن أهم مبادئها أنه لا تصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل منه، وأنه يصح الاشتراط عند مبايعة الحاكم وإذا خالف تلك الشروط بطلت بيعته. ولهذا فهم يبررون خروجهم على عبد الوهاب بأنه لم يف بتلك الشروط التي اشترطوها حين البيعة.

وقد كفرهم المارغيني وذكر عددا من رجالاتهم بقوله: "قالت المشائخ بتكفير النكار الفرقة الملحدة في الأسماء، وأولهم عبد الله بن يزيد الفزاري، وعبد الله بن عبد العزيز، وأبو المؤرخ عمرو بن محمد السدومي، وشعيب بن معروف، وحاتم بن منصور، ويزيد بن فندين، وأبو المتوكل". ثم استرسل في ذكر كثير من آرائهم التي نقمها عليهم وإن لم يذكر منها شيئا صالحا لتبرير ما ذهب إليه في تكفيرهم.

ويقول أبو إسحاق أطفيش: إنهم سموا نكاثا لنكثهم بيعة الإمام عبد الوهاب، وسموا نجوية لكثرة تناجيهم ليلة تآمرهم على قتل الإمام.

ولمزيد من الإيضاح لتلك الوقائع المؤلمة بين ابن فندين والإمام عبد الوهاب ارجع إلى " الأزهار الرياضية "، فقد توسع كثيرا في هذا الموضوع، ولترى الحيلة التي دبرها ابن فندين وأتباعه لاغتيال عبد الوهاب، وكيف نجا منها، وهي حيلة إن صحت فهي أشبه ما تكون بحيل الصبيان السذج.

الفرقة الثانية: النفاثية:

هذه الفرقة تنسب إلى رجل يسمى فرجان نصر النفوسي ويعرف بنفاث، وسماه المارغيني نفاث بن نصر النفوسي ويوصف بأنه كان على جانب كبير من الذكاء والفهم العجيب، وكانت نفسه ميالة إلى أن يتولى منصبا كبيرا في دولة إمام الإباضية أفلح بن عبد الوهاب وبالذات ولاية فنطرار المنطقة التي يعيش فيها فرجان، وحين خاب أمله أخذ في انتقاد الإمام أفلح علنا، فكتب الإمام إلى أهل مملكته بمقاطعته وهجره، وحين ضاقت على فرجان السبل ذهب إلى بغداد وأقام مدة ولكنه لم يطب له المقام فرجع إلى بلده، وهنا تختلف الرواية عنه فبعضهم يرى أنه تاب وبعضهم يرى أنه كان يعمل في السر ضد أفلح.

وأهم ما أثاره من آراء:

أنه أنكر الخطبة في الجمعة وقال إنها بدعة.

وأنكر إرسال الإمام الجباة لأخذ الزكاة.

وأنه يرى أن ابن الأخ الشقيق أحق بالميراث من الأخ لأب.

وأن بيع المضطر بالجوع لا ينفذ.

وهناك انتقادات على أفلح بخصوصه وهي انتقادات شخصية، وقد كفرهم المارغيني بعد أن ذكر غير هذه الأقوال.

الفرقة الثالثة: الخلفية:

من فرق الإباضية بالمغرب الخلفية، هذه الفرقة تنسب إلى خلف بن السمح بن أبي الخطاب عبد الأعلى المعافري، كان جده إماما للإباضية في المغرب، ثم عين السمح واليا من قبل إمام الإباضية حينذاك عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، ثم توفي السمح فبادر الناس بتولية خلف دون استشارة الإمام وبدأ يتصرف تصرف الولاة.

ولكن حين بلغت هذه الأحداث الإمام عبد الوهاب رأى أن هذا التصرف غير صحيح ولا يمكن التغاضي عنه فكتب إلى خلف يلومه على تصرفه بتلك العجلة وأمره باعتزال أمر الناس، ولكن خلفا قد ذاق حلاوة الحكم فلم يمتثل لأمره، وهنا بدأت الفتنة في الظهور وصار كل واحد يعد العدة للآخر ووقعت الحروب الطويلة بينهما التي انتهت بانتصار الإمام وهزيمة خلف ونهايته. هذا ما قاله علي يحيى معمر.

ويقول المارغيني عنهم: "فليس بيننا وبينهم مسائل إلا واحدة وهي قولهم لكل حوزة إمام لا يعدوها إلى غيرها، وضلوا ضلالا بعيدا لخلافهم الإجماع ونقضهم ما سارت به الأمة أجمعين".

الفرقة الرابعة: الحسينية:

أما الفرقة الرابعة من تلك الفرق فهي الحسينية وتنسب إلى رجل يسمى أحمد بن الحسين الأطرابلسي ويلقب أبا زياد، ظهر في القرن الثالث الهجري ويذكر أن له مؤلفات ولكن لم تعرف، وقد امتزجت فرقته بفرقة أخرى تسمى العمدية تنتسب إلى عبد الله بن مسعود، وهي فرقة غامضة فيما يظهر ولهم بعض الآراء كقولهم بأنه يسع الشخص جهل معرفة محمد عليه الصلاة والسلام، وأباحوا الزنا وأخذ الأموال لمن أكره على ذلك يتقي بها ويغرم بعد ذلك، وأن حجة الله تنال بالتفكر في دين الله اضطرارا، وقالوا بأن الله لم ينه المشركين والبالغين عن غير الشرك ولم يأمرهم بغير التوحيد، فإذا وجدوا لزمتهم جميع الفرائض ونهوا عن جميع المعاصي.. الخ آرائهم.

ولهم عند المارغيني أقوال أخرى غير هذه، وقد كفرهم أيضا.

الفرقة الخامسة: السكاكية:

تنسب هذه الفرقة إلى عبد الله السكاك اللواتي وهو من سكان بلدة فنطرار، كان صائغا ماهرا وله إلمام واسع بالكتب فخالف الإباضية في مسائل كثيرة ووجد له أتباعا كثيرين. وكانت الإباضية تعامل أتباعه بأقسى المعاملة بحيث أنهم كانوا إذا مات فيهم سكاكي ربطوا في رجليه حبلا ثم جروه إلى حفرة فيلقى فيها دون صلاة ولا كفن، وقد حكموا على أتباعه بأنهم مشركون وبعضهم يقول بأنهم منافقون، وكانت لهم آراء في غاية البعد والسقوط ومنها:

أنهم أنكروا السنة والإجماع والرأي، وزعموا أن الدين يفهم من القرآن فحسب.

ويقولون بأن صلاة الجماعة بدعة.

ويقولون بأن الآذان بدعة فإذا سمعوه قالوا نهق الحمار.

ويقولون لا تجوز الصلاة إلا بمعرفة تفسيره من القرآن.

الفرقة السادسة: الفرثية:

وأخيرا تأتي الفرقة السادسة من فرق الإباضية بالمغرب وهي فرقة الفرثية، وتنسب إلى عالم من علماء الإباضية وهو أبو سليمان بن يعقوب بن أفلح كان بيته بيت علم وفتوى وقد انفرد أو خرج عن جمهور الإباضية ببعض الآراء التي جرت عليه نقمتهم، ومن هذه الآراء أنه كان يرى أن الزكاة لا ينبغي إخراجها عن قرابة المزكي، وأن أكل الجنين لا يجوز، وحرم الديمقراطية العروق ولو بعد غسل مكان الذبح، وكان يرى بأن عرق الجنب والحائض نجسان. ومع أن مؤرخي الفرق يعدون هذه الفرق الست من الإباضية فإن علي يحيى معمر قد نفى كونها من الإباضية، ونفى أن تكون بعضها مجرد فرقة بل هم عنده أناس غضبوا على الحكم فخرجوا عنه كما يخرج غيرهم عن حكامهم، بينما المارغيني منهم يقول بعد نهايته لبحثهم: "وهذه فرق ست من الإباضية قد بينا ما ألحدوا فيه ولم يقصدوا".العجاردة: تنسب العجاردة إلى رجل يسمى عبد الكريم بن عجرد، وقد اختلف في مبدأ أمره فذهب الأشعري والبغدادي إلى أنه كان من أصحاب عطية بن الأسود الحنفي.وذهب صاحب كتاب (الأديان) إلى أنه ينتسب إلى رجل يسمى أبا سعيد ثم خالفه، وذهب الشهرستاني إلى أنه - على قول - كان من أصحاب أبي بيهس ثم خالفه، ويذكر بعضهم أنه كان من أهل بلخ. والعجاردة أو الجردية كما يسميها الملطي فرقة من فرق الخوارج الكبيرة، وقد انقسمت فيما بينها إلى فرق كثيرة اختلف أهل المقالات في عددهم لكثرة تفرعهم، وكان تجمعهم في منطقة خراسان وهم أكثر الخوارج بها. وفرقهم إجمالا عند الأشعري خمس عشرة فرقة بما في ذلك الفرق الفرعية للثعالبة إحدى فرق العجاردة وهي الفرقة الأولى منهم: الميمونة/ الخلفية/ الحمزية/ الشعيبية/ الخازمية/ المعلومية/ المجهولية/ الصلتية/ الثعالبة/ الأخنسية/ المعبدية/ الشيبانية/ الرشيدية/ المكرمية. أما عند البغدادي فهي عشر فرق. وزاد

الشهرستاني على الأشعري فذكر فرقة تسمى الأطرافية منفصلة عن الحمزية. وعند الدبسي عشر فرق إلا أنه سمى الصلتية المصلبة ولم يكفر من تلك الفرق إلا الشيبانية، وذلك " لأنهم قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة كالجبرية "، وقد جعل ابن حزم العجاردة فرقة من الصفرية وذكرها غيره بأنها فرقة قائمة بنفسها انشقت عن العطوية أو البيهسية كما تقدم. وفيما يلي نقدم تعريفا موجزا بفرق العجاردة السابقة. الفرقة الأولى منهم ذكرها الأشعري وذكر لها رأيا واحدا في الأطفال، وهو أنهم " يزعمون أنه يجب أن يدعى الطفل إذا بلغ، وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى إلى الإسلام ويصفه هو". الميمونية: وهم أتباع ميمون بن خالد كان من العجاردة وهو من أهل بلخ كما ذكر الأشعري، وقد خرج ميمون عن العجاردة بسبب ميله إلى القدرية وقوله بأن خير العبد وشره من نفسه، وإثبات الفعل للعبد خلقا وإبداعا، ووافقهم في الاستطاعة وقال بأنها تكون قبل الفعل وفي الإرادة أيضا؛ فقد قال بأن الله تعالى يريد الخير ولا يريد الشر وأنه لا يريد معاصي العباد ولا مشيئة له في ذلك. وقد كفرهم علماء الفرق لما عرف عنهم من أقوال تخرج صاحبها عن الإسلام كاستحلالهم نكاح ذوات المحارم، وإنكار سورة يوسف أنها من القرآن.الخلفية: وهي الفرقة الثالثة من فرق العجاردة قال الأشعري إنهم " أصحاب رجل يقال له خلف "، وقال الشهرستاني: "الخلفية أصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران".

الحمزية: تنسب هذه الفرقة إلى رجل يسمى حمزة بن أكرك أو أدرك كما يقول الشهرستاني، ظهر سنة ١٧٩ في خلافة هارون الرشيد وغلب على خراسان وسجستان ومكران وقهستان وكرمان، وكان له أتباع كثيرون وكان له معارك عنيفة مع بعض فرق الخوارج وهزم الجيوش، وعاث في الأرض فسادا لا يقف في طريقه أحد إلا استحل

دمه فخافه الناس وكانوا على وجل منه.

فكان كلما أرسل إليه جيش لمحاربته هزمه إلى أن انتصب لحربه والي خراسان علي بن عيسى بن ماديان فنصره الله عليه وقتل من قواده ستين قائدا سوى أتباعه، فانهزم إلى سجستان ومنها إلى نهر شعبة، ثم بسط نفوذه على خراسان وكرمان وقهستان وسجستان إلى أن تمكن المأمون من إخماد الثورات التي كانت تشغله، فكتب إلى حمزة كتابا يدعوه فيه إلى الدخول في طاعته فتعاظم حمزة هذا الأمر واستكبر، فأرسل إليه المأمون قائده الشجاع طاهر بن الحسين فدارت بينهم معارك رهيبة انهزم في نهايتها حمزة وهرب إلى كرمان، ثم عاد طاهر بن الحسين فطمع حمزة حينئذ في استعادة ملكه وخرج بجيشه من كرمان ولكن الله قيض له والي نيسابور عبد الرحمن النيسابوري حيث خرج إليه في عشرين ألف مقاتل فهزمه وقتل أكثر جيشه، فنجا حمزة من هذه المعركة مستخفيا بنفسه حيث مات بعد ذلك فاستراح منه الناس وتفرق من بقي من أتباعه. يقول الملطي عن فرقة الحمزية: "وأما الفرقة الثامنة فهم الحمزية يقولون بكل قول الحرورية غير إنهم لا يستحلون أخذ مال أحد حتى يقتلوه، فإن لم يجدوا صاحب المال لم يتناولوا من ذلك المال شيئا دون أن يظهر صاحبه فيقتلوه، فإذا قتلوه حينئذ استحلوا ماله، قد جعلوا هذا شريعة لهم". ولعلهم يبنون استحلالهم للمال بعد قتل صاحبه على أنه غنيمة حربية. ويقول عنهم الدبس: "الفرقة الثانية من العجاردة الحمزية يجب تكفيرهم لأنهم وافقوا الميمونة إلا أنهم قالوا أطفال الكفار في النار". ومن الحمزية فرقة تسمى الأطرافية ورئيسهم يسمى غالب بن شباذك السجستاني، وقد سموا الأطرافية نسبة إلى مذهبهم القاضي بعذر أهل الأطراف في ترك ما لم يعرفوه ولو كان من صميم الشريعة، إذا فعلوا بعقولهم ما يوجبه العقل من الأمور.

٥ – الشعيبية: هذه فرقة صغيرة تنسب إلى رجل يسمى شعيب بن محمد كان من جملة العجاردة إلا أنه خرج حين قال بالقدر ووافق القدرية، وقد كفرهم الدبس أيضا كسابقتها.

٦ – الخارمية: يسميها الأشعري الخازمية بالخاء، ومثله البغدادي، ويسميها الشهرستاني الحازمية وهم أتباع حازم بن علي وهم أكثر عجاردة سجستان، وقد كفرهم الدبس، وكانوا يعتقدون في القدر بالإثبات كأهل السنة وبأن الولاية والعداوة من صفات الله الذاتية، وقالوا بأن الله يتولى الشخص بحسب ما يصير إليه بعد موته.

٧ – ٨ – المعلومية والمجهولية: هاتان الفرقتان كانتا من الخازمية ثم انفصلتا عن الخازمية لآراء أحدثوها، ثم انفصلت كل منهما عن الأخرى وكفرت إحداهما الأخرى في مسألة معرفة الله بجميع أسمائه فالمعلومية ترى "أن من لم يعرف الله تعالى بجميع أسمائه فهو جاهل به والجاهل به كافر"، بينما ترى المجهولية أن "من عرف الله ببعض أسمائه فقد عرفه" وبهذا كفرت المعلومية".

٩ – الصلتية: اختلف أهل المقالات في اسم زعيم هذه الفرقة؛ فهو عند الأشعري والشهرستاني عثمان بن أبي الصلت، وهو من العجاردة الحمزية ولكنه خرج عنهم بما قرره من آراء تخالفهم. وفرقته عند أهل المقالات تسمى الصلتية ولكن الملطي سماها الصليدية وسماها الدبس المصلبة ثم كفرها. ويقول الملطي عن هذه الفرقة: "والفرقة التاسعة الصليدية من الحمزية أيضا، يقولون بقول الحرورية والحمزية ويقتلون ويستحلون الأموال على الأحوال كلها، وهم أشر الخوارج وأقذرهم وأكثرهم فسادا ولهم عدد وجمع بناحية سجستان ونواحيها".

١٠ – الثعالبة: الثعالبة فرقة من العجاردة ولكنها انفصلت عنها بزعامة ثعلبة بن مشكان كما سماه البغدادي، والشهرستاني سماه ثعلبة بن عامر، وسبب انفصال ثعلبة

عن عبد الكريم أن رجلا خطب بنت ثعلبة فطلب من ثعلبة بيان المهر، وقيل أن يخبره الخاطب بالمهر أرسل امرأة لترى البنت هل هي بالغ معترفة بالإسلام على الشرط المطلوب أم لا. فقالت أمها للمرأة: هي مسلمة سواء بلغت أم لا. وتطور الأمر إلى أن بلغ عبد الكريم بن عجرد وثعلبة، فكان رأي عبد الكريم أن من كان دون البلوغ في حكم البراءة إلى أن يبلغ فيقر بالإسلام وحينئذ تتم ولايته وإلا فيتبرأ منه، ولكن ثعلبة خالفه وقال: نحن على ولايتهم صغارا وكبارا إلى أن يتبين أمرهم، واشتد بينهما النزاع حتى تبرأ كل واحد من الآخر وانفصل كل واحد بمن وافقه عن الآخر، وصارت الثعالبة فرقة برأسها.

وقد انقسمت هذه الفرقة أيضا إلى الفرق الآتية: الفرقة الأولى: الأخنسية: وينسبون إلى رئيسهم الأخنس بن قيس وقد خرج عن قول الثعالبة حين توقف عن جميع من في دار التقية من منتحلي الإسلام وأهل القبلة، وحرم الاغتيال والقتل قبل الدعوة فبرئت منهم الثعالبة.الفرقة الثانية: المعبدية: تنسب هذه الفرقة إلى رجل يسمى معبد بن عبد الرحمن، وكان من الثعالبة ثم من الأخنسية، ولكنه خالف الثعالبة والأخنسية فبرئت منه كلتا الفرقتين، خالف الثعالبة في تجويزهم أخذ زكاة عبيدهم وإعطاءهم منها إذا افترقوا، وخالف الأخنسية في الخطأ الذي وقع له في تزويج المسلمات من مشرك، وهذه عبارة الشهرستاني ولم يذكر غيره أن الأخنس جوز تزويج المسلمات من المشركين.الفرقة الثالثة من الثعالبة: الشيبانية: تنسب هذه الفرقة إلى شيبان بن سلمة، خرج من أيام أبي مسلم الخراساني فأعان شيبان وناصره في حربه، وناصر أيضا علي بن الكرماني على نصر بن سيار وكان من الثعالبة. فعند ذلك برئت منه الثعالبة وقالوا إنه قتل الموافقين لنا في المذهب وأخذ أموالهم، فادعى قوم من الثعالبة أن شيبان قد تاب ولكن الزيادية من الثعالبة أتباع زياد بن عبد الرحمن

رفضوا توبته بحجة أن ذنوبه كانت من مظالم العباد التي لا تسقط بالتوبة، ثم انقسموا فيه فمن قبل توبته صار شيبانيا وقال بقوله، ومن رفضها برئ منه.

الفرقة الرابعة: الرشيدية أو العشرية: وهم ينسبون إلى رشيد الطوسي الذي خرج عن الثعالبة حين أصر على أن زكاة ما سقي بالأنهار والقنى العشر، فبرئت منه الثعالبة وسموهم العشرية، وكان الذي أفتى بأن فيها العشر هو زياد بن عبد الرحمن وكان فقيه الثعلبية ورئيسهم، وكانت له فرقة تسمى الزيادية وهم أعظم الثعالبة وأكثرهم عددا. أما الفرقة الخامسة والأخيرة من الثعالبة ومن العجاردة أيضا: المكرمية: تنسب هذه الفرقة إلى رجل يسمى مكرم بن عبد الله العجلي كما قال الشهرستاني، وسماه الأشعري وابن حزم أبا مكرم وكان ثعلبيا إلا أنه تفرد عنهم بآراء فبرئت منه الثعالبة عند ذلك.

المطلب الخامس: البيهسية

وهي إحدى الفرق الرئيسية للخوارج وتنسب إلى أبي بيهس وقد اقتصر الأشعري وابن حزم وصاحب إبانة المناهج على هذه الكنية، ولكنه عند البغدادي هيصم بن عامر، وعند الشهرستاني ابن جابر، وهو أحد بني سعد بن ضبيعة. وأما الملطي فيسميه هيصم بن بيهس بن عامر، وهو خلط في الاسم، ويسميه محمد رشيد رضا بيهس بن جابر، وعند صاحب كتاب (الأديان) الهيضم - بالضاد - بن جابر.

وقد أحدث أمورا غضب عليه الحجاج بسببها وذلك في خلافة الوليد بن عبد الملك، فطلب الحجاج أبا بيهس فهرب إلى المدينة فطلبه بها عثمان بن حيان المزيني فظفر به فأودعه السجن، وكان له علاقة وصحبة ومسامرة مع عثمان ولكن هذه الصحبة فقدت عندما جاء الأمر من الوليد بقطع يدي أبي بيهس ورجليه ثم بقتله بعد ذلك؛ فنفذ عثمان هذا الأمر، ومثل بأبي بيهس تلك المثلة المنكرة ثم قتله. يقول

صاحب كتاب (الأديان) عنه أنه "ابتدع أشياء لم يبتدعها أحد قبله، منها أنه استحل الهدي قبل محله، والله سبحانه وتعالى يقول: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحِلُّواْ شَعَآئِرَ اللّهِ وَلاَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلآئِدَ [المائدة:٢]، ولم يزل بهم الشيطان حتى استحلوا نكاح المجوس ما لم يستحله أحد ممن مضى، واستحل أكل كل ذي مخلب من الطير وذي ناب من السباع. وذهب إلى قوله تعالى: قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ [الأنعام: ١٤٥] ، وما سوى ذلك عنده حلال". إلى أن يقول: "ومن عجائبه أن الإمام إذا كفر كفرت الرعية الشاهد منهم والغائب".. الخ ما حكاه عنه.وقد قال الدبس بأن "الفرقة الثانية من الخوارج البيهسية يجب تكفيرهم لأنهم وافقوا القدرية في إسناد أفعال العباد إليهم".وقد جعل الأشعري ومثله الشهرستاني والبغدادي وصاحب (كتاب الأديان) والملطي هذه الفرقة من فرق الخوارج الرئيسية ولم يعزوها إلى إحدى الفرق، ولكن ابن حزم يقول فيهم: "وهم من فرق الصفرين"، ولكن الأكثرية على خلافه كما هو ظاهر.

المطلب السادس: الصفرية

هذه الفرقة الخارجية تنسب إلى زياد بن الأصفر عند الأشعري، والبغدادي، والشهرستاني، وصاحب (كتاب الأديان)، وغيرهم.

وقد ترجم لهم الشهرستاني باسم الصفرية الزيادية، وقد نسبهم الأشعري في قول ضعيف فيما يظهر إلى عبيدة وهو شخص لم يوضحه قال إنه "كان ممن خالف نجدة ورجع من اليمامة". فحينما كتب نجدة إلى أهل البصرة وجاء الكتاب وقرئ عليهم وكان هناك ابن إباض وعبيدة هذا، فاختلفوا بسبب ما جاء فيه نحو مخالفيهم؛ إذ كان يرى ابن إباض أن مخالفيهم كفار نعمة، وكان عبيدة يرى أن مخالفيهم مشركون،

السيرة فيهم السيرة من أهل حرب رسول الله ﷺ الذين حاربوه من المشركين. أما الملطي فقد خلط رَحِمَهُ اللهُ في نسبة هذه الفرقة وفي اسم زعيمها بما خالف به كل من كتب عن الصفرية، فهو يقول عنهم: "الصفرية وهم أصحاب المهلب بن أبي صفرة، خرجوا على الحجاج مع يزيد بن المهلب فقاتلوا الحجاج ولم يؤذوا الناس ولا كفروا الملة ولا قالوا بشيء من أقوال الخوارج الذين تقدم ذكرهم، حتى هزمهم الحجاج وأبادهم ودخل يزيد في طاعته بعد ذلك".فنسبة هذه الفرقة إلى المهلب بن أبي صفرة غير صحيح إذ كان المهلب من أعدى أعداء الخوارج وهو الذي فتك بهم فتكا ذريعا في عدة معارك رهيبة، وقد عاد الملطي بعد عدة صفحات من قوله هذا فقال: "ومنهم صنف يقال لهم الصفرية سموا بعبيد بن الأصفر". ولعل هذا هو الذي أشار إليه الأشعري.

وقد قدمنا أنه كان لهذه الفرقة دولة في المغرب ظهرت بسبب وصول عكرمة مولى ابن عباس فكان يدعو إلى ذلك المذهب، فتأثر البربر كثيرا به إذ كان هو منهم أيضا ويفهم طبيعتهم وما ينسجم معهم ليكون أدعى لقبولهم. وقد أنشأ حلقة تدريس في مسجد القيروان وتركه بنو أمية يعمل ظاهرا في الحياة العامة، مما يدل على أن دعوته كانت سرية وإلا لما تركوه يواصل تدريسه، ثم أخذت الدعوة تنتشر بكثرة الدعاة حتى شملت كثيرا من البربر.وقد نسب ابن حزم إليهم فرقة الفضيلية وهي الفضلية عند الأشعري، ومن أقوالهم أن من تلفظ بقول وهو يريد به خلافه في قرارة نفسه فإنه لا يكفر ولو كان هذا الكلام الذي أضمر المقصود منه يؤدي إلى الكفر في حقيقته.

وقد بين الملطي اسم صاحب هذه الفرقة بأنه يسمى فضلا أو فضيلا كما قال بعضهم.

هذا وفي بيان تلك الفرق المشهورة أحب أن أذكر أن هناك فرقا صغيرة لم يهتم أصحاب المقالات بها اهتماما كبيرا ولم ينسبوها إلى إحدى الفرق المشهورة، وهي: الحسينية: يقول الأشعري عنها فيما يحكيه عن اليمان بن رباب: "وذكر أن صنفا منهم يدعون الحسينية ورئيسهم رجل يعرف بأبي الحسين، ولعله يقصد بها فرقة الحسينية التي ظهرت في المغرب. البدعية: قال الشهرستاني: "البدعية أصحاب يحيى بن أصدم"، وكان من اعتقادهم أنهم من أهل الجنة قطعا، من قال: إن شاء الله فهو شاك بل يجب القطع بأنهم من أهل الجنة كما يزعمون لأنفسهم. الجعدية: قال الملطي: "ومنهم الجعدية: وإنما سموا بمسلم بن الجعد وكان من أهل الكوفة".التغلبية: قال الملطي أيضا عن هذه الفرقة: "ومنهم التغلبية سموا بتغلب رأسهم".

وذكر فرقة أخرى تسمى العزرية، فقال: "ومنهم العزرية سموا برأسهم ابن عزرة".

وذكر أيضا فرقة لم ينسبها إلى أحد وهي السرية، فقال: "ومنهم السرية". وقد ذكر الملطي أيضا فرقة سماها النجرانية ولم ينسبها إلى أحد، ولعلها فرقة شبيب النجراني، وقد ذكر لهذه الفرقة سببا قال بأنه كان من أسباب تفرقهم وتكفير بعضهم بعضا، وهو سبب تافه بل من أتفه الأمور وأحقرها حيث قال: "ومنهم النجرانية افترقوا في امرأة يقال لها أم نجران - ولعل الملطي نسب هذه الفرقة إليها، غير أن المتبادر إلى الذهن نسبتها إلى شبيب لشهرة فرقته - هاجرت إلى بعض خوارجهم فتزوجت رجلا في الهجرة بالبصرة من قومها، ثم استخفت فتزوجت رجلا من أصحابها سرا، ثم ظهر عليها زوجها الأول من قومها فقربها إليه، فتبرأ منها بعضهم وتولاها بعضهم وكفروا من خالفهم بعضهم بعضا".

وهكذا على هذا السبب يبلغ بهم التناحر والعداء، فإن لم يكن قد تحامل عليهم الملطي فهم حقا جديرون بكل ما قيل فيهم من ذم. وذكر صاحب كتاب (الأديان) فرقة تسمى الأعسمية نسبة إلى رئيسهم زياد بن الأعسم، وكان من أمره أنه خرج غاضبا على الأزارقة والنجدات والعطوية على أحداثهم التي أحدثوها والتي رأى أنهم استوجبوا بها البراءة منهم.

هذا هو الوضع التاريخي لفرق الخوارج الأصلية والفرعية قدمناه أمام عرضنا لآرائهم ومناقشاتنا لها في الباب التالي إن شاء الله.

(باب صفات الخوارج)

المبحث الأول: شجاعتهم وسرعة اندفاعهم

لقد بلغ الخوارج القمة في الإقدام على الموت في ساحات القتال لا يهابون بطش أحد ولا يقف دون غضبهم حاجز، وقد اشتهروا شهرة لا يخطئها مطلع على أحوالهم في مجال الشجاعة النادرة والاستبسال في المعارك، وقد ساعد على شجاعتهم النادرة وجود العدة الكافية من خيل جياد وأسلحة تامة؛ ذلك أنهم كانوا سريعي الإغارة والتحرك من مكان إلى مكان، فكانوا يتخيرون ركوب الخيل الجياد.

وأعتقد أن تلك الشجاعة وذلك الاستبسال لو وجه وجهة صحيحة لكان له أثر بالغ في مجرى التاريخ فكانوا جنودا عاملين في نشر الفتوحات الإسلامية بدلا من حربهم للمسلمين وإضعافهم لقوة الدولة الإسلامية، وكذلك لو عومل الخوارج معاملة حسنة بالصبر والحكمة لخفت تلك الثورة العنيفة، ولكن موقف الحكام تجاههم كان موقفا عنيدا زاد الطين بلة، فلو عولجوا ببعض الحكمة والرأفة لقل أو لربما انعدمت تلك المعارك التي ذهب ضحيتها آلاف البشر مما لا يحصيهم إلا الله.

وهذا يذكرنا بموقف يزيد بن عبد الملك حين أرسل إلى الخارجي عقفان أخاه يستعطفه حتى رده عن خروجه، فلما ولي هشام بن عبد الملك ولاه أمر العصاة فقدم ابنه من خراسان غاضبا فشده وثاقا وبعث به إلى هشام فأطلقه لأبيه، وقال: لو خاننا عقفان لكتم أمر ابنه، واستعمل عقفان على الصدقة فبقى عليها إلى أن توفي هشام.

فبنو أمية وبعدهم بنو العباس لو كانوا قد سلكوا معهم مثل هذا المسلك لتغير الوضع بالنسبة لهم أو لم يكن - على أقل تقدير - يمثل ما كانوا عليه من الحدة والعنف، ولكنهم كانوا لا يراعون في الخوارج إلا ولا ذمة يقتلونهم قتلا تقشعر منه الجلود، مستعملين في ذلك كل ما استطاعوه من بطش وإرهاب ضدهم. ومن هنا جاش غضب الخوارج إضافة إلى ما كان في اعتقادهم من أن المجتمع قد فسد، والحكام قد خرجوا عن طاعة الله وتحكيم كتابه فأطاعوا الشيطان وخرجوا عن حكم الله - كما كانوا يتصورون-، فكانت شجاعتهم واستبسالهم أمرا طبيعيا إزاء هذه الأوضاع..... ومن الشنائع التي تروى أيضا في شدتهم على مخالفيهم وغلظ قلوبهم عليهم ما يروى عنهم من أنهم أخذوا امرأة فقتلوا أباها بين يديها وكانت جميلة، ثم أرادوا قتلها فقالت: أتقتلون من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين. فقال قائل منهم: دعوها. فقالوا: قد فتنتك ثم قدموها فقتلوها.

وكما اشتهر رجالهم بالشجاعة اشتهرت نساؤهم كذلك فاشتهرت عدة منهن بمواقف عجيبة في الثبات، كانت المرأة يؤتى بها أسيرة حتى يوقف بها أمام الحجاج ذلك الجبار المخيف فلا تخضع له بل ترى وكأنها غير مكترثة به....... وهكذا أدت الشجاعة بالخوارج إلى التهور في الحرب وسفك الدماء إلى هذا الحد السيء.

المبحث الثاني: مبالغتهم في العبادة والزهد

اشتهر الخوارج بالمبالغة في العبادة فقد بلغوا فيها مبلغا عظيما، وكذلك كان لهم

اشتغالهم الدائم بقراءة القرآن قد لا يدركه الكثير من غيرهم. يصفهم جندب الأزدي بقوله: "لما عدلنا إلى الخوارج ونحن مع علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، قال: فانتهينا إلى معسكرهم فإذا لهم دوي كدوي النحل من قراءة القرآن وإذا فيهم أصحاب البرانس – أي الذين كانوا معروفين بالزهد والعبادة–".وقد وصف زعيم منهم وهو عبد الله بن وهب بأنه ذو الثفنات لشدة عبادته واجتهاده وكثرة سجوده، حتى أصبحت يداه كثفنات الإبل من كثرة وضعها على الأرض. وهذا أبو بلال مرداس كان من عبادهم وزهادهم مر بأعرابي وهو يداوي بعيره بالقطران فهرج البعير من شدة القطران، فوقف عليه أبو بلال فلما رآه غشي عليه، فقام الأعرابي يرقيه ظانا أن به مسا فلم أفاق قال له: قد رقيتك، قال له: ليس بي شيء مما خفته علي، وإنما ذكرت به قطران جهنم فأصابني ما رأيت.بل لقد وصل الاجتهاد في العبادة ببعضهم إلى حد المغالاة والخروج عن الرفق بالنفس إلى الأمر المذموم، فقد طلب ابن زياد من مولى عروة بن حدير أن يصف له أمر عروة بعدما قتله قائلا له: صف لي أمره واصدق، فقال:: أأطنب أم اختصر؟ فقال: بل اختصر، قال: ما أتيته بطعام في نهار قط، ولا فرشت له فراشا بليل قط. قال الشهرستاني بعد أن ذكر هذه الحادثة: "هذه معاملته واجتهاده وذلك خبثه واعتقاده "، وقد ذكر ابن أبي الحديد في ترجمته المختصرة له أنه كان له أصحاب وأتباع وشيعة.وحتى نافع بن الأزرق وهو المشهور بسفك الدماء يكتب إلى أهل البصرة ويذم في كتابه الدنيا ويصفها بأنها غرارة مكارة ينبغي الحذر منها ومن الركون إليها، في كلام عذب أخاذ عليه فصاحة العرب وقوة حجتهم، فمنه قوله: "فلا تغتروا ولا تطمئنوا إلى الدنيا فإنها غرارة مكارة لذتها نافذة ونعمتها بائدة، حفت بالشهوات اغترارا وأظهرت حبره وأضمرت عبره، فليس آكل منها أكلة تسره ولا شارب شربة تؤنقه إلا دنا بها درجة إلى أجله وتباعد بها مسافة من أمله، وإنما

جعلها الله دارا لمن تزود منها إلى النعيم المقيم والعيش السليم، فلن يرضى بها حازم دارا ولا حليم بها قرارا، فاتقوا الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى".

وأما خلفه أبو حمزة الخارجي فله خطبة مشهورة خطبها حين دخل المدينة المنورة غازيا وصف في هذه الخطبة أصحابه بالعبادة قائلا: "يا أهل المدينة بلغني أنكم تنتقصون أصحابي، قلتم: شباب أحداث وأعراب جفاة، ويلكم يا أهل المدينة وهل كان أصحاب رسول الله ﷺ إلا شبابا أحداثا، شباب والله مكتهلون في شبابهم، غضية عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أقدامهم، قد باعوا الله ﷻ أنفسا تموت بأنفس لا تموت، قد خالطوا كلالهم بكلالهم، وقيام ليلهم بصيام نهارهم، منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مروا بآية خوف شهقوا: خوفا من النار، وإذا مروا بآية شوق شهقوا شوقا إلى الجنة".

وقد روي عن ابن ملجم ما يحير العقل من تناقضهم في سلوكهم الديني، فبينما هم شديدو الغلو في الدين والعبادة إذا هم شديدو الحقد على خيار الصحابة ومستحلون لدمائهم. فهذا ابن ملجم يقتل علي بن أبي طالب، ومع ذلك يقف عند القصاص منه كأثبت الناس وأعبدهم، يقول ابن الجوزي: "فلما مات علي رضي الله عنه أخرج ابن ملجم ليقتل، فقطع عبد الله بن جعفر يديه ورجليه فلم يجزع ولم يتكلم، فكحل عينيه بمسمار محمي فلم يجزع وجعل يقرأ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ [العلق: ١ - ٣] حتى ختمها، وإن عينيه لتسيلان فعولج على قطع لسانه فجزع، فقيل له: لم تجزع، فقال: أكره أن أكون في الدنيا مواتا لا أذكر الله". ومثله في هذا عروة بن حدير الذي تحدثنا عنه آنفا، فبينما هو يتبرأ من خيار الصحابة علنا دون خوف أحد إذا به من أعبد الناس وأصومهم، وقد قتله ابن زياد بعد أن تمت بينهما المناقشة الحادة التي يحكيها الشهرستاني بقوله: "وعروة بن

حدير نجا بعد ذلك من حرب النهروان وبقي إلى أيام معاوية، ثم أتي به إلى زياد بن أبيه ومعه مولى له، فسأله زياد عن أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فقال فيهما خيرا، وسأله عن عثمان فقال: كنت أوالي عثمان على أحواله في خلافته ست سنين ثم تبرأت منه بعد ذلك للأحداث التي أحدثها، وشهد عليه بالكفر، وسأله عن أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقال: كنت أتولاه إلى أن حكم الحكمين ثم تبرأت منه بعد ذلك، وشهد عليه بالكفر، وسأله عن معاوية فسبه سبا قبيحا ثم سأله عن نفسه فقال: أولك لزنية وآخرك لدعوة وأنت فيما بينهما بعد عاص ربك، فأمر زياد بضرب عنقه ثم دعا مولاه فقال له: صف لي أمره واصدق، فقال: أأطنب أم اختصر؟ فقال: بل اختصر، فقال: ما أتيته بطعام في نهار قط ولا فرشت له فراشا بليل قط".

ولقد كان خليقا بهم وهم على هذه الدرجة من العبادة والورع أن يعفوا عما وقعوا فيه من المحارم وما لغوا فيه من دماء المسلمين، ولكن تدينهم على هذا النحو الذي كانوا عليه ليس هو الصورة الصحيحة للتدين المثمر الذي يحول بين صاحبه وبين محارم الله.

المبحث الثالث: فصاحتهم وقوة تأثيرهم

وقد اشتهر الخوارج بالفصاحة وقوة الأسلوب وعرض مذهبهم والدعاء إليه بصورة شيقة تجذب إليهم القلوب وتتأثر بكلامهم أيما تأثر، فلهم خطب وأشعار وأمثال ومناظرات مشهورة في كتب الأدب تتميز بفصاحتها وقوة تأثيرها، ومن أمثلة ذلك: "إن عبد الملك بن مروان أتي برجل منهم فبحثه فرأى منه ما شاء فهما وعلما، ثم بحثه فرأى منه ما شاء الله أدبا ودهيا، فرغب فيه واستدعاه إلى الرجوع عن مذهبه فرآه مستبصرا محققا، فزاده في الاستدعاء فقال له: لتغنك الأولى عن الثانية وقد قلت فسمعت فاسمع أقل، قال له: قل: فجعل يبسط له من قول الخوارج ويزين له مذهبهم

بلسان طلق وألفاظ بينة ومعان قريبة، فقال عبد الملك بعد ذلك على معرفته: لقد كاد يوقع في خاطري أن الجنة خلقت لهم وأني أولى بالجهاد منهم، ثم رجعت إلى ما ثبت الله علي من الحجة ووقر في قلبي من الحق فقلت له: لله الآخرة والدنيا، وقد سلطني الله في الدنيا ومكن لنا فيها وأراك لست تجيب بالقول. والله لأقتلنك إن لم تطع" الخ.

وقد وصف ابن زياد أسلوب الخوارج وقوة بيانهم بقوله: "لكلام هؤلاء أسرع إلى القلوب من النار إلى اليراع". ويصفهم الشيخ أبو زهرة بقوله إنهم " اتصفوا بالفصاحة وطلاقة اللسان والعلم بطرق التأثير البياني، وكانوا ثابتي الجنان لا تأخذهم حبسة فكرية ويقول: "وكانوا يحبون الجدل والمناقشة ومذاكرة الشعر وكلام العرب، وكانوا يذاكرون مخالفيهم حتى في أزمان القتال "، ويقول أيضا:" وقد كان التعصب يسود جدلهم فهم لا يسلمون لخصومهم بحجة ولا يقتنعون بفكرة مهما تكن قريبة من الحق وواضحة الصواب، بل لا تزيدهم قوة الحجة عند خصومهم إلا إمعانا في اعتقادهم وبحثا عما يؤيده".

المبحث الرابع: صدقهم في الحديث

ومع فصاحة الخوارج ولباقتهم، فقد اشتهروا بالصدق والنفرة عن الكذب لأنهم يعتبرونه من صفات الجبناء الذي لا مكان لهم عندهم، يقول المبرد: "قال أبو العباس: والخوارج في جميع أصنافها تبرأ من الكاذب ومن ذي المعصية الظاهرة". وقد وصفهم ابن تيمية بأنهم " ليسوا ممن يتعمد الكذب بل هم معروفون بالصدق حتى يقال إن حديثهم من أصح الحديث"، وقال في تفضيلهم على الرافضة: وهم أصح منهم عقلا وقصدا، والرافضة أكذب وأفسد دينا". ويصفهم بأن بدعتهم لم تكن عن زندقة وإلحاد بل كانت عن جهل وضلال في معرفة معاني الكتاب.

المبحث الخامس: ميلهم إلى الجدل وقوتهم فيه

لقد بذل الخوارج في الدفاع عن آرائهم وجعل السيطرة لها على الناس جهدا كبيرا، سواء كان ذلك بقوتهم الحربية أو كان بقوتهم الجدلية، وقد حفلت كتب التاريخ والأدب بذكر مجادلاتهم مع الإمام علي وابن عباس وغيرهما من أعلام المسلمين، كعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز، ويطول بنا القول لو ذهبنا نذكر أخبار تلك المناظرات والمحاورات التي دارت بينهم وبين خصومهم، وظهر فيها قوتهم في الجدال ولددهم في الخصومة، وذلك لكثرة هذه الأخبار وطول تلك الفترة والمناظرات، وقد سبق أن ذكرنا ما دار بينهم وبين الإمام علي وابن عباس وعمر بن عبد العزيز من مناظرات تتعلق بأسباب خروجهم أو بموقفهم من قضية التحكيم إلى غير ذلك من الموضوعات التي كانت مثار خلاف بين الفريقين.

...... بل لقد كان عقلاء الخوارج ومفكروهم يشكون من كثرة انتشار الجدل بينهم الذي كان سببا مباشرا من أسباب تفرق الخوارج، على نحو ما يصفه الصلت بن مرة بقوله:

قل للمحلين قد قرت عيونكم... بفرقة القوم والبغضاء والهرب

كنا أناسا على دين فغيرنا طول الجدال وخلط الجد باللعبما كان أغنى رجالا ضل سعيهم عن الجدال وأغناهم عن الخطب

هذه بعض الخصائص الدينية والخلقية والعقلية التي كانت تغلب على الخوارج، والتي كان لها أثرها الواضح في سلوكهم مع أنفسهم ومع بعضهم ومع الأمة والدولة على نحو ما عرضنا هذا السلوك في فصول هذا الباب.

ولو استقامت بهم الوجهة لكان خليقا بهذه الخصائص أن تضع أقدامهم على الطريق الصحيح من العمل إلى الله والدعوة إلى دينه.

(باب موقف الخوارج من العقل)

للعلماء اتجاهان في تحديد موقف الخوارج من العقل

الاتجاه الأول: وهو اتجاه من يذهب إلى أن الخوارج يرون قدرة العقل على إدراك المعرفة بنفسه مستقلًا عن السمع، وأن السمع إنما يأتي مصدقًا لأحكامه، وبناء على هذا الاتجاه يصح لنا أن نصف الخوارج بأنهم عقلانيون، وذلك لأنهم قدموا العقل في كثير من القضايا مدعين أنه يستطيع أن يصل إلى معرفة الأشياء الحسنة والأشياء القبيحة بنفسه وأن العدل ما يقتضيه العقل، وهذا هو مذهب المعتزلة. وفي هذا يذكر الشيخ المفيد أن المعتزلة والخوارج والزيدية متفقون في هذا الاعتقاد، أي القول باستطاعة العقل معرفة الواجبات الشرعية، دون السمع، يقول الشيخ المفيد في هذا: "أما المعتزلة والخوارج والزيدية فعلى خلاف ذلك أجمعوا وزعموا أن العقول تعمل بمجردها عن السمع".

وقد ظهر تمسك الخوارج بالتحسين والتقبيح والعقليين في أكثر أمورهم التي ادعوا أن العقل يدرك حقيقتها دون الرجوع إلى الحكم الشرعي فيها لتصحيح الحكم بحسنها أو قبحها، بل العقل يدرك في كل خصلة مدى قبحها أو حسنها، بما في الفعل من خاصية يدرك العقل حين ورودها عليه الحكم فيها، والشروع حين يحكم فيها بحكم إنما يأتي كمخبر عنه وليس مثبتًا للحكم فيها. وفي هذا يقول البغدادي بعد أن ذكر بعض الفرق التي اتفقت في الاعتقاد في هذا الباب وهم الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة... إلخ، اتفق هؤلاء كلهم فيما يذكر: "فصاروا إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح، والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبيح، وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً

عنها لا مثبتًا لها".بينما الأمر عند أهل الحق في التحسين والتقبيح كما يقول: "أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعًا".وقد اعتبر ابن الجوزي الخوارج هم أول من نادى بتحسين العقل وتقبيحه، أي قبل ظهور المعتزلة، وما المعتزلة عنده إلا آخذة عن الخوارج هذا الأصل ومقلدة، لهم ويقول في ذلك: "ومن رأي هؤلاء (يعني الخوارج) أحدث المعتزلة في التحسين والتقبيح إلى العقل وأن العدل ما يقتضيه".ويقول عنهم عثمان بن عبد العزيز الحنبلي في مخطوطته "منهج المعارج": "ومن رأيهم (الخوارج) أخذت المعتزلة التحسين والتقبيح بالعقل وضرب الأمثال به، وأن العدل ما يقتضيه".

وهناك فرقة من الخوارج وهي "الأطرافية" تزعم أن العقل يعرف الواجبات العقلية وأنه يعرف به أيضًا الواجبات الدينية، ولهذا فقد رأوا أن أهل الأطراف النائية من البلدان معذورون فيما لم يعرفوا عن الشرع نصًا في أمر من الأمور إذا عملوا ما يقره العقل. يقول الشهرستاني عن هذه الفرقة: إنهم " عذروا أصحاب الأطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل وأثبتوا واجبات عقلية"، وقد وصف الشهرستاني كذلك المحكمة الأولى بأنهم من "أشد الناس قولًا بالقياس"، والقياس استعمال للعقل في تعديه الحكم وإن كان قائمًا على أساس من النص الشرعي. بل لقد رأينا يسند إلى ذي الخويصرة الذي يعتبره زعيم الخوارج الأول القول بالتحسين والتقبيح العقليين حيث يقول: "وذلك (يعني به قول ذي الخويصرة للنبي ﷺ: "هذه قسمة ما أريد بها وجه الله") خروج صريح على النبي ﷺ، ولو صار من اعترض على الإمام الحق خارجيًا فمن اعترض على الرسول أحق بأن يكون خارجيًا، أو ليس قولًا بتحسين العقل وتقبيحه وحكمًا بالهوى في مقابلة النص واستكبارًا على الأمر بقياس العقل".

الاتجاه الثاني: وفي مقابل القول السابق أن الخوارج يقولون بقدرة العقل على الحكم على الأشياء والأفعال؛ نجد من يعكس الأمر ويذهب إلى أن الخوارج لا ترى للعقل أي ميزة في الحكم على الأفعال من حسن وقبيح، وهذا الرأي قد قال به أحمد الصابوني الماتريدي فيما يرويه عنه الطالبي بقوله: إنه - أي الصابوني- " يزعم أن الخوارج المحكمة يرون مع الملاحدة والروافض والمشبهة أن العقل لا يعرف به شيء ولا يوجب شيئًا من الأحكام العقلية أو الشرعية لا على الأفعال ولا على الأشياء". وقد اعتبر الطالبي رأي أحمد الصابوني كأنه خبر آحاد خاصة أنه لم يبين لنا سنده ولا مصدره، بخلاف من تقدم النقل عنهم وهم القائلون بعقلانية الخوارج، فإنهم أولى - على حد تعبيره - بقبول قولهم منه لكثرة إطلاعهم على آراء الخوارج.وما قاله الصابوني هنا عن الخوارج يتفق مع ما ذكره الأشعري عن حاكٍ لم يعين اسمه حكى عن الخوارج أنهم " لا يرون على الناس فرضًا ما لم تأتهم الرسل، وأن الفرائض تلزم بالرسل واعتلوا بقول الله ﷻ: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا [الإسراء: ١٥].

ولعلنا بعد أن عرضنا هذين الاتجاهين في تحديد موقف الخوارج بين العقل والنقل فيما يتعلق بالمعرفة وإدراك حسن الأفعال وقبحها - لعلنا بعد عرضنا لهذين الاتجاهين نجد أن الاتجاه الأول وهو القول بأن الخوارج عقليون؛ قد تضافرت على توثيقه وشرحه أقوال كثرة من العلماء لم تتوافر للاتجاه الثاني وهو القول بأن الخوارج يرجعون بالمعرفة وبالتحسين والتقبيح إلى الشرع.

فالأشعري يحكي ذلك عن حاك مجهول لم يذكر اسمه كما قلنا، وقد قلنا من قبل كذلك أن الطالبي قد جعل قبول أقوال العلماء الكثيرين في الاتجاه الأول أولى من قبول كلام الصابوني الذي لم يبين مصدره ولا سنده فيه، ولا يفوتنا أن ننوه

بالأسماء التي حكمت على الخوارج بأنهم عقليون كالبغدادي والشهرستاني وابن الجوزي والشيخ المفيد وعثمان الحنبلي.

وإن كنا نجد من الواجب علينا أن نختم هذه الكلمة بالإشارة إلى تلك الصعوبة التي شرحناها في مقدمة هذا البحث، وهي أننا في كثير من الأحيان نأخذ آراء الخوارج من كتب غيرهم، وفيما يتعلق بهذه المسألة بالذات فإنه لم يقع لي فيما اطلعت عليه من كتب الخوارج المطبوعة والمخطوطة نص فيها، وإنما رجحنا كفة الفريق الأول من العلماء لما قدمناه من مبررات. وإذا أردنا أن نضع الاتجاه العقلي في ميزان الإسلام؛ فالواجب في هذا المقام أن يقال ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية من أن "ما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر وأمرت به من تفاصيل الشرائع لا يعلمه الناس بعقولهم، كما أن ما أخبرت به الرسل من تفصيل أسماء الله وصفاته لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون بعقولهم جمل ذلك".ويجب أن يعتقد كل مسلم أن لا حسن ولا قبح ولا عقل في مقابلة الشرع، فإذا صح النص عن الله تعالى أو عن رسوله؛ وجب التسليم له دون معارضته بأي نوع من المعارضة، فإن معارضة العقل للنقل خطأ واضح معلوم الفساد كما قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وأخيرًا فإن مذهب السلف في هذا الباب هو الاعتقاد بأنه ليس في فعل من الأفعال معنى حسن يقتضي وجوبه أو ندبه أو ثواب فاعله أو معنى قبيح يقتضي كراهيته وحرمته وجزاء ذلك، بل الأفعال كلها سواسية، بل حسن الفعل هو أمر الله تعالى به، وقبحه هو نهي الله تعالى عنه، وليس فيه معنى يوجب ذلك حتى لو أمر بشيء كان حسنًا، فإذا ما نهى عنه بعد ذلك صار قبيحًا، وبالعكس إذا نهى عن أمر كان قبيحًا، فإذا أمر به بعد ذلك كان حسنًا، ولا سبيل إلى العلم بذلك إلا بالشرح والوحي.

(باب الخوارج بين ظاهر النص والتأويل)

هل الخوارج يقولون بالتأويل أم بظاهر النص فقط؟

تعريف التأويل في اللغةيطلق التأويل في اللغة على عدة معاني، منها التفسير والمرجع والمصير والعاقبة، وتلك المعاني موجودة في القرآن والسنة: قال الله تعالى هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ [الأعراف: ٥٣] ، وقال الرسول ﷺ في دعائه لابن عباس: ((اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)).

تعريفه في الاصطلاح: عند السلف له معنيان:

١ - يطلق بمعنى التفسير والبيان وإيضاح المعاني المقصودة من الكلام، فيقال: تأويل الآية كذا؛ أي معناها.

٢ - يطلق بمعنى المآل والمرجع والعاقبة فيقال هذه الآية مضى تأويلها، وهذه لم يأت تأويلها.

والفرق بينهما: أنه لا يلزم من معرفة التأويل بمعنى التفسير معرفة التأويل الذي هو بمعنى المصير والعاقبة، فقد يعرف معنى النص ولكن لا تعرف حقيقته كأسماء الله وصفاته فحقيقتها وكيفيتها كما هي غير معلومة لأحد بخلاف معانيها.

٣ - وعند الخلف من علماء الكلام والأصول والفقه هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح.

وهذا التأويل مرفوض عند السلف واعتبروه تحريفًا باطلًا في باب الصفات الإلهية، وقد ظهر هذا المعنى للتأويل متأخرًا عن عصر الرسول ﷺ وعصر الصحابة، بل ظهر مع ظهور الفرق ودخلوا منه إلى تحريف النصوص، وكانت له نتائج خطيرة؛ إذ كلما توغلوا في تأويل المعاني وتحريفها بعدوا عن المعنى الحق الذي تهدف إليه النصوص، وبالنسبة لموقف الخوارج فإن العلماء اختلفوا في الحكم على الخوارج

بأنهم نصِّيُّون أو مؤولون.١ - فذهب بعضهم إلى أن الخوارج نصيون يجمدون على المعنى الظاهر من النص دون بحث عن معناه الذي يهدف إليه، وهذا رأي أحمد أمين وأبي زهرة.٢ - وذهب آخرون إلى أن الخوارج يؤولون النصوص تأويلًا يوافق أهوائهم، وقد غلطوا حين ظنوا أن تأويلهم هو ما تهدف إليه النصوص، وعلى هذا الرأي ابن عباس وشيخ الإسلام ابن تيمية.وابن القيم.٣ - ومن العلماء من ذهب إلى القول بأن الخوارج ليسوا على رأي واحد في هذه القضية؛ بل منهم نصيون ومنهم مؤولون، كما ذهب إلى هذا الأشعري في مقالاته.

وهذا هو الراجح فيما يبدو من آراء الخوارج، ولا يقتصر الأمر على ما ذكره من اعتبار بعض الفرق نصيين وبعضهم مؤولين مجتهدين، وإنما يتردد أمر الخوارج بين هذين الموقفين داخل الفرقة الواحدة، والواقع أن لكل من المواقف الثلاثة ما يبرر حكمهم على الخوارج، كما يتضح ذلك جليًا في مواقف الخوارج المختلفة.

ويبدو لي أن التأويل الذي نفاه الأستاذ أحمد أمين والشيخ أبو زهرة رحمهما الله إنما هو التأويل الصحيح الذي يفهم صاحبه النص على ضوء مقاصد الشريعة.

وأما التأويل الذي يثبته للخوارج أصحاب الاتجاه الثاني ويذمونهم به -فهو حمل الكلام على غير محامله الصحيحة وتفسيره تفسيرًا غير دقيق.

لعب التأويل دورًا بارزًا في مفاهيم الناس، وكانت له نتائج خطيرة في حياتهم، خصوصًا تلك التأويلات المذمومة التي جرت على المسلمين محنًا شتى بسبب سوء الفهم لكثير من القضايا الإسلامية، وكانت له آثارًا سيئة إذ فرق بين كلمة المسلمين وباعد بينهم وبين جوهر الشريعة وأساسها المتين.

ولقد تدرج أهل التأويل من سيئ إلى أسوأ في فهم المعاني التي يدعون معرفتها، وذلك لأنهم كلما توغلوا في تأويلٍ كلما بعدوا عن المعنى الصحيح الذي تهدف إليه

النصوص، وفيما يتعلق بموقف الخوارج بين الوقوف عند ظاهر النص الشرعي وتأويله، نجد هناك أيضًا اتجاهين في تصوير موقفهم من هذه القضية:

الاتجاه الأول: القول بأنهم نصيون يقفون عند ظاهر النصوص الشرعية دون تأويل لها أو اجتهاد فيها، وهذا ما يراه أحمد أمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فهو يرى أنهم يقدمون النص على التأويل؛ لأنهم كما يذكر على بساطتهم البدوية التي لا تعرف التعمق في المعاني واستخراجها، كما هي عادة أهل المعرفة، ويذكر أنهم لو عاشوا في العصر العباسي لكانوا ظاهرية تمامًا. فيقول:"ومن أكبر مظاهر بساطتهم وعدم تفلسفهم أن الناظر فيما روى لنا من جدلهم ومناظراتهم يرى أنهم التزموا حرفية الكتاب والسنة ولم يتعمقوا في التأويل، فلو أنهم عاشوا في العصر العباسي لكانوا من أهل الظاهر الذين لا يقولون بقياس ويرون اتباع ظواهر النصوص من غير تأويل، وقد أدى تمسك الخوارج بظواهر النصوص إلى سخافات".ويصفهم أبو زهرة بأنهم يتمسكون بظواهر الألفاظ تمسكًا شديدًا غير ملتفتين إلى المعاني التي تطلب من وراء الألفاظ، وهم على غاية ما يتصور من التحمس والاندفاع إلى تأييد ما رأوه صوابًا، ولو أدى ذلك إلى إزهاق أرواحهم ثمنًا للدفاع عن ذلك الرأي، يصف أبو زهرة هذا الاندفاع بقوله: "وهم في دفاعهم وتهورهم مستمسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها وظنوا هذه الظواهر دينًا مقدسًا لا يحيد عنه مؤمن".ولهذا كانت مناظرات الإمام علي لهم في بعض المواقف ليست بالرجوع إلى النصوص؛ لأنهم سطحيون في فهمها يفسرونها بما يحبون من موافقة آرائهم، وهذا ما عناه أبو زهرة بقوله: "ولأنهم يتمسكون بظواهر الألفاظ نرى عليًا عندما ناقشهم في هذا لم يجادلهم بالنصوص؛ لأنهم لا يأخذون إلا بظواهرها، بل كان يناقشهم بعمل الرسول ﷺ".

الاتجاه الثاني: أما الاتجاه الثاني في تصوير موقف الخوارج بين الالتزام بظاهر

النص والتأويل، فيذهب أصحابه إلى القول بأن الخوارج خاضوا غمار التأويلات التي أنتجت من المآسي والحروب ما جعلهم محل بغض لدى جميع مخالفيهم.

ويرد ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ افتراق الفرق الإسلامية إلى ثلاث وسبعين فرقة إلى بلية التأويل، ويرى أنه كان السبب في نشأة الخوارج وفي مقتل الخليفتين الراشدين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، ثم أدى بالخوارج إلى تلك المعتقدات الباطلة التي اشتهرت عنهم، مثل القول بتخليد أهل الكبائر في النار، ونكرانهم شفاعة سيدنا محمد ﷺ، وغيرهما من الأقوال الخاطئة، يقول ابن القيم مقررًا الأحداث التي وقعت بسبب التأويل ودور الخوارج فيه:

هذا وأصل بلية الإسلام من... تأويل ذي التحريف والبطلان

وهو الذي فرق السبعين بل... زادت ثلاثا قول ذي البرهان

وهو الذي قتل الخليفة جامع القر... آن ذا النورين والإحسان

وهو الذي قتل الخليفة بعده... أعني عليًا قاتل الأقران

ويقول أيضًا:

وهو الذي أنشأ الخوارج مثل... إنشاء أخبث الحيوان

ولأجله شتموا خيار الخلق... بعد الرسل بالعدوان والبهتان

ولأجله قد خلدوا أهل الكبا... ئر في الجحيم كعابد الأوثان

ولأجله قد أنكروا شفاعة المختا... ر فيهم غاية النكران

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن أهل البدع كالخوارج وغيرهم هم أهل أهواء وشبهات يتبعون فيما يحبون ويبغضون ما تحبه أنفسهم ويوافق أهواءهم من تأويلات فاسدة، " فكل فريق منهم قد أصل لنفسه دينًا وضعه إما برأيه وقياسه الذي يسميه عقليات، وإما بذوقه وهواه الذي يسميه ذوقيات، وإما بتأوله القرآن ويحرف فيه

الكلم عن مواضعه ويقول إنه إنما يتبع القرآن كالخوارج". ولكن بدعة الخوارج كما يقولون: "كان قصد أهلها متابعة النص والرسول، لكن غلطوا في فهم النصوص وكذبوا بما يخالف ظنهم من الحديث ومعاني الآيات".ويقول ابن حجر عن انحراف الخوارج في التأويل مع كثرة العبادة والزهد: "وكان يقال لهم القراء لشدة احتياجهم في التلاوة والعبادة إلا أنهم كانوا يتأولون القرآن على غير المراد منه، ويستبدون برأيهم ويتنطعون في الزهد والخشوع وغير ذلك".وقد وصف ابن عباس الخوارج الذين اشتهروا بقراءتهم للقرآن وعبادتهم التي يبالغون في أدائها بأنهم "يؤمنون بمحكمه ويضلون عند متشابهه" ؛ وذلك بسبب ما أخطؤوا فيه من تأويلات باطلة معتقدين صحتها، وبالتالي طبقوها في أقوالهم وأفعالهم التي تميزت بالانحراف البين في كثير من الآراء. وقد أرسله علي بن أبي طالب إليهم ليراجعهم ويطلب منهم العودة، فلما رجع قال له علي رضي الله عنه: "ما رأيت؟ فقال ابن عباس: والله ما سيماهم بسيما المنافقين، إن بين أعينهم لأثر السجود وهم يتأولون القرآن".وكان من نتيجة تأويلهم القرآن وتتبعهم لمتشابهه أن كفروا الناس وأئمة مخالفيهم؛ لأنهم حكموا بغير ما أنزل الله فاستحقوا الكفر - بزعمهم -، وهذا هو الباعث لهم على تكفير غيرهم فيما يراه سعيد بن جبير، كما أخرج عنه ابن المنذر أنه قال: "المتشابهات آيات في القرآن يتشابهن على الناس إذا قرأوهن، ومن أجل ذلك يضل من ضل، فكر فرقة يقرأون آية من القرآن يزعمون أنها لهم، فمنها يتبع الحرورية من المتشابه قول الله: وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ [المائدة: ٤٤] ، ثم يقرأون معها ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ [الأنعام: ١].، فإذا رأو الإمام يحكم بغير الحق قالوا: قد كفر، فمن كفر عدل بربه، ومن عدل بربه فقد أشرك به؛ فهذه الأئمة مشركون".وقال السيوطي أيضًا ومثله الشوكاني: "وأخرج عبدالرازق وأحمد وعبد ابن حميد وابن

المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وابن مردويه والبيهقي في سننه عن أبي أمامة عن النبي ﷺ في قوله: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ [آل عمران:٧] قال: "هم الخوارج".

وقد أخبر عمر بن عبد العزيز عن بعض جرائم الخوارج متأولين القرآن على غير وجهه؛ وذلك في قوله لوفد الخوارج الذين أرسلوهم لمناظرته في المسائل التي نقموها على بني أمية، فكان من كلام عمر أن قال لهم: "فأخبروني عن عبد الله بن وهب الراسبي حين خرج من البصرة هو وأصحابه يريدون أصحابكم بالكوفة، فمروا بعبد الله بن خباب فقتلوه وبقروا بطن جاريته، ثم عدوا على قوم من بني قطيعة فقتلوا الرجال وأخذوا الأموال وغلوا الأطفال في المراجل، وتأولوا قول الله: إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا [نوح: ٢٧]،، فلم يسعهم إلا الاعتراف بذلك". ومن أقبح تأويلات الخوارج وأحقها بالمقت ما ذكره علماء الفرق كالأشعري والبغدادي والشهرستاني وغيرهم عن فرقة الأزارقة والحفصية من الإباضية من تأويلهم لبعض الآيات كذبًا وافتراء بتأويلاتهم الباطلة، كما وقع لهم في حق الإمام علي رضي الله عنه، مما سنذكره عند عرض موقفهم من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم. ومما تقدم بيانه نعرف مدى تعلق الخوارج بالتأويل، وأنه كان السبب في كثير من أخطائهم الجسيمة التي ارتكبوها بحجة أن القرآن يطلب منهم ذلك، حين فتحوا لأنفسهم باب التأويل الذي لم يسبقهم إليه أحد فيما يرى الطالبي، ويقرر ذلك بقوله: "ونحن نزعم أن الخوارج هم أول من فتح باب التأويل في تاريخ الفرق الإسلامية وفي تاريخ هذه الملة، وكان لتأويلاتهم نتائج عملية خطيرة أقبتها بدورها آراء نظرية". ويرى أيضًا أن تطور آراء الخوارج منذ نشأتهم كان أساسه التأويل والجدل ومجاوزة ظاهر النصوص إلى ما يوافق ما يرونه من آراء وما يعتقدونه من اعتقادات. وكان من

مذهب قطري - وهو من رؤساء الخوارج - أن المتأول المخطئ معذور لا ينبغي معاقبته، ولهذا فقد قال لمن طلب واليه أن يقتل المقعطر وهو أحد شجعانهم بقتيل منهم، فقال لهم قطري معتذرًا له: "رجل تأول فأخطأ في التأويل ما أرى أن تقتلوه". والتأويل مظهر من مظاهر التفكير الحر الذي تميز به الخوارج ولجؤوا إليه في معارضة المذاهب الأخرى، وهذا هو ما يراه جولد زيهر حيث يقول: "وفي العهد الذي كان المذهب الخارجي فيه لا يزال مضطربًا مهوشًا لم يبلغ درجة التماسك والاستقرار، ولم يصبح نظامًا وضعيًا محكمًا كانت قد ظهرت عند فقهاء الخوارج نزعات عقلية دفعت بهم إلى التفكير في المسائل الدينية تفكيرًا حرًا، وذلك عندما غلبت على مذهبهم المظاهر السلبية التي عارضوا بها مذهب أهل السنة". وهكذا نجد أنفسنا في تصوير موقف الخوارج من النصوص الشرعية بين الوقوف عند ظاهرها وإعمال العقل فيها بالاجتهاد والتأويل - نجد أنفسنا في هذه القضية بين هذين الاتجاهين السابقين، ولكنا في الوقت ذاته نرى الإمام الأشعري لا يطلق أيًا من هذين الحكمين على الخوارج جميعًا، بل يمايز بين النصيين منهم والاجتهاديين فيقول: "وهم صنفان، فمنهم من يجيز الاجتهاد في الأحكام كنحو النجدات وغيرهم، ومنهم من ينكر ذلك ولا يقول إلا بظاهر القرآن وهم الأزارقة". بل إننا نجد أن لا يؤاخذه على أي فعل يفعله الإنسان حتى ولو كان نكاح المحرمات مادام ذلك صادرًا عن اجتهاد خاطئ. وهذا ما يرويه عنه ابن أبي الحديد في قوله عند بيان الأحداث التي أحدثها نجدة فجرت عليه نقمة أتباعه.

" ومنها قوله: إن المجتهد المخطئ بعد الاجتهاد معذور... فمن استحل محرمًا من طريق الاجتهاد فهو معذور".

والواقع أن الإمام الأشعري كان على حق عندما أدرك أنه لا يمكن وصف جميع

الخوارج بأنهم نصيون أو بأنهم مؤولون، ولا يقتصر الأمر على ما ذكره من اعتبار بعض الفرق نصيين وبعضهم مؤولين مجتهدين، وإنما يتردد أمر الخوارج بين هذين الموقفين داخل الفرقة الواحدة وعلى حسب اختلاف مواقفهم من مسائل العقيدة.

ويبدوا أن الذين حكموا على الخوارج بأنهم نصيون كان- لهم ما يبرر حكمهم مما وجدوه في موقف الخوارج من بعض مسائل الخلاف، وأن الذين حكموا عليهم بأنهم متأولون للنصوص على غير تأويلها الصحيح، حاملون لها على غير محاملها- وجدوا في مواقف الخوارج من بعض مسائل العقيدة ما يبرر حكمهم هذا، وكل نظر إلى ناحية معينة.

ولو نظرنا في آرائهم واستدلالاتهم لوجدنا هاتين الظاهرتين موجودتين عند الخوارج، فمرة يقفون هذا الموقف ومرة يقفون ذاك، بل ربما أدى بهم التمسك بظاهر النص دون تأويل صحيح له ودون جمع بينه وبين غيره من النصوص، ربما أدى بهم ذلك إلى حمله على غير محمله الصحيح، وسوف يتبين لنا ذلك بوضوح بعد عرضنا لمختلف أراء الخوارج ومواقفهم، وأنهم يقفون من النصوص أحد هذين الموقفين تبعًا لما يخدم أغراضهم ويساير آراءهم.

ويبدو لي أن التأويل الذي نفاه الأستاذ أحمد أمين والشيخ أبو زهرة إنما هو التأويل الصحيح الذي يفهم فيه صاحبه النص الشرعي على ضوء الجمع بينه وبين غيره من النصوص الأخرى، وعلى ضوء مقاصد الشريعة العامة.

أما التأويل الذي يثبته للخوارج أصحاب الاتجاه الثاني فهو حمل الكلام على غير محامله الصحيحة وتفسيره تفسيرًا غير دقيق، وهذا النوع من التأويل لا أظن أن أحمد أمين وأبا زهرة كانا يطلبانه من الخوارج عندما ذموهم بأنهم كانوا نصيين لا مأولين، وإنما كانا يقصدان التأويل الصحيح الذي ذكرناه من قبل.

وهذا النوع الفاسد من التأويل مذموم شرعًا وهو أساس انحراف الفرق الضالة عن جادة الصواب في آرائها وأحكامها، وهو الذي ذم الله به أقوامًا تتبعوا متشابه القرآن ابتغاء تأويله، وما دخل على الفلاسفة والصوفية والمعتزلة وغيرهم من المأولين للنصوص على هذا النحو الفاسد- ما دخل عليهم خطؤهم في الرأي وفهم الشرع إلا من قبل ميلهم إلى التأويل وإخراج النص عن ظاهره وهو الأمر الذي أدى بهم إلى حمل النصوص على غير محاملها الصحيحة وتفسيرها بغير ما يصح فيها من تفسير. وقد وصف ابن القيم التأويل بأنه شر من التعطيل لأنه - كما يذكر - يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص وإساءة الظن بها.

(باب قول الخوارج في صفات الله تعالى)

هذه المسألة لم أجد فيما تيسر لي الاطلاع عليه من كتب علماء الفرق بيانًا لرأي الخوارج فيها بصفة عامة.

وقد ذكر الشهرستاني عن فرقة الشيبانية قولًا لأبي خالد زياد بن عبد الرحمن الشيباني في صفة العلم لله أنه قال: ((إن الله لم يعلم حتى خلق لنفسه علما، وأن الأشياء إنما تصير معلومة له عند حدوثها)) (٤١٧).

وأما بالنسبة لفرقة الإباضية بخصوصهم -فقد تبين من أقوال علمائهم أنهم يقفون منها موقف النفي أو التأويل؛ بحجة الابتعاد عن اعتقاد المشبهة فيها كما تقدم.

وموضوع الصفات والبحث فيها يحتاج إلى دراسة مستقلة، وبالرجوع إلى أي كتاب من كتب السلف يتضح الحق فيها بكل يسر وسهولة.

وأما بالنسبة لما ذكر عن رأي زياد بن عبد الرحمن أو الإباضية؛ فلا شك أنه لا يتفق مع المذهب الحق- مذهب السلف- ولو كان الأمر يخص زياد بن عبد الرحمن

وحده لما كان له أدنى أهمية، ولكن الأمر أخطر من ذلك، فقد اعتقدت الجهمية ذلك أيضًا. وبطلان هذا القول ظاهر والتناقض فيه واضح.

فإن صفات الله ﷻ قديمة بقدمه غير مخلوقة، وما يخلق الله من الموجودات فإنما يخلقه عن علم وإرادة؛ إذ يستحيل التوجه إلى الإيجاد مع الجهل، ثم كيف علم الله أنه بغير علم حتى يخلق لنفسه علمًا؟ هذا تناقض ظاهر.

لم أجد- فيما اطلعت عليه - من كتب علماء الفرق بيانًا لرأي الخوارج في الصفات الإلهية بصفة عامة والصفات الخبرية بصفة خاصة، اللهم إلا ما ذكره الشهرستاني عن رأي فرقة الشيبانية في صفة العلم بقوله: "وينقل عن زياد بن عبد الرحمن الشيباني ابن خالد أنه قال: إن الله تعالى لم يعلم حتى خلق لنفسه علمًا، وإن الأشياء إنما تصير معلومة له عند حدوثها".

وبطلان هذا القول ظاهر؛ فصفات الله قديمة بقدمه غير مخلوقة وما يخلق الله من الموجودات إنما يخلقه عن علم وإرادة، فيستحيل التوجيه إلى الإيجاد مع الجهل، ثم كيف علم الله أنه بغير علم حتى يخلق لنفسه علمًا؟! هذا تناقض ظاهر.

وأما الإباضية فقد رجعنا إلى كتبهم هم أنفسهم لنرى رأيهم في الصفات الإلهية، فتبين لنا أنهم يقفون منها موقف النفي أو التأويل بحجة الابتعاد عن اعتقاد المشبهة فيها، ويرون أن إثباتها يؤدي إلى التشبيه المذموم الذي حذروه - بزعمهم- بينما هو لم يخطر على بال الصحابة الذين تلقوا تعليمهم الصافي من فم رسول الله ﷺ طريًا قبل أن تعرف تلك التعقمات الباطلة والخوض في تلك المهامه المقفرة من علم الكلام. وخلاصة القول ما يذهب إليه الإباضية في هذا المقام هو أنهم يرجعون صفات العلم والقدرة والإرادة.. إلخ تلك الصفات التي أثبتها الله لنفسه، والتي هي صفات كمال، من لم يتصف بها كان فيه من النقص والعيب ما لا يدرك إلا في

الجمادات - أرجعوا تلك الصفات، إلى الذات فقالوا: إنه عالم بذاته وقادر بذاته.. وهكذا، كما يقول صاحب كتاب (الأديان) الإباضي: "وقال أهل الاستقامة: إن الله سبحانه عالم بذاته، وقادر بذاته لا بقدرة سواه، وحي بذاته، ومريد بذاته، ومتكلم بذاته، وسميع وبصير بذاته، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير".

وقال أحمد بن النضر وهو من الإباضية أيضًا:

وهو السميع بلا أداة تسمع... إلا بقدرة قادر وحداني

وهو البصير بغير عين ركبت... في الرأس بالأجفان واللحظان

جل المهيمن عن مقال مكيف... أو أن ينال دراكه بمكان

أو أن تحيط به صفات معبر... أو تعتريه هماهم الوسنان

ويقول السالمي:

أسماؤه وصفات الذات ليس بغير... الذات بل عينها فافهم ولا تحلا

ولا يحيط به سبحانه بصر... دنيا وأخرى فدع أقوال من نصلا

وهو على العرش والأشياء استوى وإذا... عدلت فهو استواء غير ما عقلا

وإنما استوى ملك ومقدرة... له على كلها استيلاء وقد عدلا

كما يقال استوى سلطانهم فعلا... على البلاد فحاز السهل والجبلا

وأنهم يشاركون في تأويل الصفات الخبرية غيرهم من الفرق المأولة كالمعتزلة والأشاعرة وفيما يتعلق بالصفات الخبرية التي ذكرنا تأويلها التي أولها السالمي في أبياته السابقة.

فقد شنع الورجلاني أيضًا على الذين يثبتونها لله مدعيًا أنهم رجعوا بذلك إلى التشبيه الذي وقع فيه عباد الأوثان ومن هذه الصفات التي أوردها صفات: اليد، والوجه، والجنب، والساق، والعين، واليمين، والاستواء، وهو يرى أن مخالفي

الإباضية المثبتين لتلك الصفات يمتنعون - كما يقول - من مذهب المسلمين الذين صرفوا هذه المعاني إلى ما يليق بالباري سبحانه وتعالى وموجود في لغة العرب أن اليد النعمة والقدرة والوجه ذاته، واليمين القدرة والقوة، والجنب والكتف والساق والشدة".ثم قال أيضا: "ولم يصرحوا (أي الإباضية) بالمعنى المكروه والأولون (أي المثبتون لتلك الصفات بدون تأويل) قد ردوا على الله ﷻ قوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ تجاهلوا فهم جاهلون".وقد استدل العيزابي عقليًا على ضرورة تأويل تلك الصفات بقوله في الاستواء: "الحمد لله الذي استوى على العرش أي ملك الخلق واستولى عليه وإلا لزم التحيز وصفات الخلق".وقال في الحجاب: "الحمد لله الذي احتجب عن خلقه لا بحجاب إذ الحجاب من صفات خلقه بل بمنه إياهم عن مشاهدته".

وهكذا قال في النزول والمجيء وغيرها من صفات أخرى ذكرها ثم أولها تأويلًا باطلًا لا معنى له غير التعطيل.

وقد عقد الربيع بن حبيب فصلًا في مسنده "الجامع الصحيح" أورد فيه عدة أحاديث عن الصحابة، كلها تشير إلى التأويل المحض للصفات التي تقدم ذكرها، وغيرها عن علي بن أبي طالب وابن عباس وغيرهما من الصحابة بما لا يمكن استقصاؤه هنا.

فقد فسر فيما يرويه عن ابن عباس وغيره قوله تعالى وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ [الزمر: ٦٧] ، أي في ملكه، وفسر اليد "بالملك والقدرة" ومثلها اليمين، وأن قوله تعالى: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ أي بل رزقه مبسوط على جميع خلقه.

وفسر مجيء الله بمجيء أمره لفصل القضاء.

وأول قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥] ، إلى معنى ارتفاع

ذكره، وثناؤه على خلقه. وفسر الوجه بالذات، والعين بالحفظ، والنفس بالعلم، والسابق بالشدة، وهكذا يورد الربيع بن حبيب الأحاديث والآثار الكثيرة في تأويل الصفات وإنكار الرؤية.

والواقع أن موضوع الصفات الإلهية من أهم الموضوعات في مباحث الإلهيات؛ وذلك لعلاقته بتوحيد الله تعالى في ذاته وصفاته.

ولسنا بصدد عرض اختلافات المذاهب في تلك القضية بين التعطيل والتمثيل والتأويل، ولكننا نقتصر في المقام على مجرد التعقيب على رأي الإباضية مبينين ما فيه من زيف وبطلان على هدي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما كان عليه السلف الصالح رضي الله عنهم.

ففيما يتعلق بنفيهم لصفات الكمال الإلهي من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحياة وغيرها، وأنه ليس هناك إلا الذات مجردة عن صفاتها القائمة بها؛ فإن الله سبحانه وتعالى قد أثبت لنفسه تلك الصفات، وقال تعالى في إثبات صفة العلم: أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ [النساء: ١٦٦] ، وقال تعالى: حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ [التوبة: ٦] ، وقد سمى الله تعالى نفسه بالأسماء الحسنى كالحي القيوم، وعالم الغيب والشهادة، والقوي المتين، والسميع البصير، إلى غير ذلك من الأسماء المشتقة التي يستحيل تسمية الله تعالى بها بدون أن تقوم بها مصادرها الاشتقاقية وهي الصفات القائمة بذاته تعالى من العلم والحياة والسمع والبصر.. إلخ، ولو لم يكن إلا الذات لكان العلم قدرة، والقدرة إرادة، ثم كيف تكون الذات الإلهية مجردة عن كمالاتها ثم يكون لها علم بالأشياء أو قوة عليها أو إرادة لها؟!

إن من المستحيل وجود الذات بدون صفات، وهكذا يستحيل خلو الذات الإلهية من صفاتها القائمة بها. هذا ولم يؤثر عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من

الصحابة أو السلف الصالح مثل هذا النفي لصفات الله تعالى عن ذاته، بل نعتوه سبحانه وتعالى بكل نعوت الكمال والعظمة والجلال، دون أن يجدوا فيما أثبتوه له تشبيهًا له سبحانه وتعالى بخلقه، فكما تنزهت ذاته عن مشابهة ذوات المخلوقين، فكذلك تتنزه صفاته عن مشابهة صفاتهم.

وفيما يتعلق بالصفات الخبرية التي أولها الإباضية - سواء منها صفات الذات أو صفات الفعل- فإنهم لم يفعلوا أكثر من ترديدهم لما قاله غيرهم من المؤولة. ومذهب السلف في أمثال هذه الصفات هو ما قاله عنهم ابن تيمية من "أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، ومن غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل"، وهذا هو التوحيد في الصفات كما سماه بذلك في كتابه (الرسالة التدمرية).ويقول ابن القيم: "لا ريب أن الله وصف نفسه بصفات وسمي نفسه بأسماء، وأخبر عن نفسه بأفعال، وأخبر أنه يحب ويكره ويمقت ويغضب ويسخط ويجيء ويأتي وينزل إلى السماء الدنيا، وأنه استوى على عرشه، وأن له علمًا وحياة وقدرة وإرادة وسمعًا وبصرًا ووجهًا، وأن له يدين وأنه فوق عباده وأن الملائكة تعرج إليه وتنزل من عنده، وأنه قريب وأنه مع المحسنين ومع الصابرين ومع المتقين، وأن السموات مطويات بيمينه، ووصفه رسوله بأنه يفرح ويضحك، وأن قلوب العباد بين أصابعه وغير ذلك".

ثم استمر ابن القيم بعد هذا الكلام في مناقشة المتأولة لتلك الصفات، مثبتًا في مواضع كثيرة عقيدة السلف وطريقتهم في إثبات تلك الصفات لله تعالى على ما يليق بجلال الله وعظمته دون تعطيل أو تمثيل أو تأويل، مما يطول المقام لو نقلنا كلامه فيه. ويقول ابن تيمية: "ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، ويصان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل".

فقد وصف الله نفسه بعدة صفات فقال تعالى: وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ [الرحمن: ٢٧]، وقال تعالى: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء [المائدة: ٦٤]، وقال تعالى إخبارًا عن عيسى أنه قال: تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ [المائدة: ١١٦]، وقال تعالى وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: ٢٢]، وقوله: هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: رضي الله عنهم وَرَضُواْ عَنْهُ [المائدة: ١١٩]،، وقوله: يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ [المائدة: ٥٤]. وقوله في الكفار وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ [الفتح: ٦]،، وقوله اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ [محمد: ٢٨]،، وقوله كَرِهَ اللّهُ انبِعَاثَهُمْ [التوبة: ٤٦]، وقوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥]،، وكذا قوله: أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاء [الملك: ١٦]،ووصفه رسوله ﷺ بقوله: ((ينزل ربنا إلى سماء الدنيا))، وبقوله: ((يعجب ربك من الشاب ليست له صبوة))، وقوله: ((يضحك الله إلى رجلين قتل أحدهما الآخر ثم يدخلان الجنة))، وقوله للجارية: ((أين الله؟ قالت: في السماء، قال: أعتقها فإنها مؤمنة)).وفي إثبات ما تقدم يقول ابن قدامة رَحِمَهُ اللهُ: "فهذا وأمثاله مما صح سنده وعدلت رواته، نؤمن به ولا نرده، ولا نجحده، ولا نتأوله بتأويل يخالف ظاهره، ولا نشبهه بصفات المخلوقين ولا بسمات المحدثين، ونعلم أن الله سبحانه لا شبيه له ولا نظير، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ [الشورى: ١١]، وكل ما يتخيل في الذهن إن خطر بالبال فإن الله تعالى بخلافه".

وهكذا يرد مذهب السلف في الصفات الخبرية كل ما ادعاه الإباضية وغيرهم من المأولة؛ من أن إثبات هذه الصفات يؤدي إلى التشبيه وإثبات الجوارح، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، فإثبات الكتاب والسنة لتلك الصفات هو في حدود قوله تعالى: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ [الإخلاص: ١ - ٢]، وهذا التنزيه لا يتنافى مع إثبات

الكمالات لله تعالى، حسبك أن ترى آية التنزيه في القرآن أثبتت لله صفتي السمع والبصر مع إثبات صفات الكمال، قال تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ، فسمعه وبصره ليس كأسماعنا وأبصارنا، وهكذا كل ما وصف الله به من الصفات وأسند إليه من الأفعال.

(باب قول الخوارج في رؤية الله تعالى)

لقد كثر الجدل بين علماء الفرق حول مسالة رؤية الله، وأخذ كل فريق يؤيد مذهبه بأدلة يزعم أنها تؤيد ما يذهب إليه من إثبات الرؤية أو نفيها. أما فيما يتعلق بغرضنا هنا وهو بيان موقف الخوارج بصفة عامة والإباضية منهم بصفة خاصة من هذه المسألة، فإن الخوارج يذهبون إلى استحالتها تنزيهًا لله بزعمهم -يقول النووي: "زعمت طائفة من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه وأن رؤيته مستحيلة عقلًا". ويقول ابن أبي العز: "المخالف في الرؤية الجهمية والمعتزلة، ومن تبعهم من الخوارج والإمامية".

وقد استدل الإباضية على نفيها من القرآن الكريم بقوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الأنعام: ١٣]. ويصف صاحب كتاب (الأديان) هذا الدليل بأنه يقر أن " الله سبحانه نفى عن نفسه الرؤية محكمة غير متشابهة ولا متصرفة في المعاني، وهو قوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ".

ويستدلون أيضًا بقوله تعالى: وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي [الأعراف: ١٤٣].

ويرد صاحب كتاب (الأديان) على من يحتج بقوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، الذي يستدل به على إثبات الرؤية - يرد عليه بتأويل الآية تأويلًا بعيدًا لا يخفى فيه التكليف والتعسف وهو من التأويلات المذمومة؛ فقد فسر نَّاضِرَةٌ بأنها حسنة مشرقة مستبشرة بثواب ربها وفسر إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ أي منتظرة لما يأتيها من خيره وإحسانه.

واستشهد بعدة أبيات شعرية على أن ناظرة تأتي بمعنى منتظرة، ومنها قول الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدًا لناظره قريببعد أن أورد تلك الشواهد قال: "فقد دل الكتاب واللغة على صحة ما ذهبنا إليه وبطلان ما ذهب إليه مخالفونا " ويعني بهم المثبتين للرؤية. أما من السنة فقد استدلوا بأحاديث منها قوله ﷺ في حديث مسروق الذي يرويه عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: (يا أمتاه هل رأى محمد ربه ليلة الإسراء؟ فقالت: لقد قف شعري (أي قام فزعًا) مما قلت، أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب؟! من حدثك أن محمدًا رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء) إلخ الحدث. كما رواه صاحب (وفاء الضمانة) الإباضي.. ثم قال معقبًا عليه: "والحديث دليل لأصحابنا كالمعتزله على نفي الرؤية دنيا وأخرى؛ لأن ما كان نفيه تنزيهًا يكون عامًا في الدنيا والآخرة[1].

---

(١) يمكن رفع هذا الإشكال بأحد الأجوبة التالية :

الجواب الأول : ان يقال تفسير أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا مرجوح وهو خلاف تفسير ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وغيره من السلف الذين فسروا الإدراك بالإحاطة وتفسير ابن عباس يؤيده القرآن والسنة ولغة العرب فيكون هو الراجح، وتفسير عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا موقوف عليها لم

=

ترفعه إلى النبي ﷺ وإنما رفعت نفي رؤية النبي ﷺ لربه فهذا فهمها رضي الله عنها كما فهمت رضي الله عنها من قوله تعالى: {ولا تزر وازرة وزر أخرى} أن الميت لا يعذب ببكاء أهله عليه ولا يتأذى مع ورود الأحاديث الصحيحة بذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وعائشة أم المؤمنين رضى الله عنها لها مثل هذا نظائر ترد الحديث بنوع من التأويل والاجتهاد لاعتقادها بطلان معناه ولا يكون الأمر كذلك) مجموع الفتاوى (٢٤ / ٣٧١).

الجواب الثاني: ان يقال ما نفته عائشة رضي الله عنها نفاه ابن عباس رضي الله عنهما أيضا فعائشة لا تنفي مطلق الرؤية وإنما تنفي رؤية الله تبارك وتعالى رؤية خاصة وهي أن يرى إذا تجلى بنوره فهذا الذي لا يمكن رؤيته مطلقا.

روى عكرمة قال: سمعت ابن عباس ١ - رضي الله عنه - سئل هل رأى محمد ربه ؟ قال: نعم قال: فقلت لابن عباس: أليس الله يقول: {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار}... قال: لا أم لك ذلك نوره إذا تجلى بنوره لم يدركه شيء.

ويؤيد هذا قوله تعالى: {فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا} وقول النبي ﷺ حينما سئل هل رأى ربه: "نور أنى أراه" رواه مسلم من حديث أبي ذر ١ - رضي الله عنه -.

وفي صحيح مسلم عن أبي موسى - رضي الله عنه - قال: قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات فقال: "إن الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه النور _ وفي رواية النار _ لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه"

ولذا يقول ابن كثير رحمه الله: (ولهذا كانت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها تثبت الرؤية في الدار الاخرة وتنفيها في الدنيا وتحتج بهذه الاية {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار} فالذي نفته الإدراك الذي هو بمعنى رؤية العظمة والجلال على ما هو عليه فإن ذلك غير ممكن للبشر ولا للملائكة ولا لشيء) تفسير ابن كثير (٢ / ٢١٦)

الجواب الثالث: أن يقال الآية فيها ثلاثة أمور:

١ - الإدراك.

٢ - الأبصار.

٣ - الزمان.

فالإدراك يحتمل:

=

وقد أورد الربيع بن حبيب الإباضي في صحيحه عدة أحاديث في نفي الرؤية منها قوله: "قال الربيع: بلغني عن جويبر عن الضحاك عن ابن عباس أنه خرج ذات يوم، فإذا هو برجل يدعو ربه شاخصًا بصره إلى السماء رافعًا يده فوق رأسه فقال له ابن عباس: ادع ربك بأصبعك اليمنى واسأل بكفك اليسرى واغضض بصرك، وكف يدك، فإنك لن تراه ولن تناله. فقال الرجل: ولا في الآخرة؟ قال: ولا في الآخرة، فقال

=

١ - معنى الرؤية بناء على تفسير عائشة رضي الله عنها وما روي عن الحسن وأحمد وابن علية.
٢ - ويحتمل معنى الإحاطة بناء على تفسير ابن عباس رضي الله عنهما ومن وافقه.
والأبصار يحتمل:
١ - أن تكون أبصار الخلق جميعا.
٢ - ويحتمل أن تكون أبصار الكفار.
والزمان يحتمل:
١ - أن يكون في الدنيا فقط كما هو تفسير الحسن وأحمد وإسماعيل بن علية وهذا بناء على تفسير الإدراك بالرؤية.
٢ - ويحتمل أن يكون في الدنيا والآخرة بناء على تفسير الإدراك بالإحاطة.
فعلى ماذا يحمل قول عائشة رضي الله عنها ؟
عائشة رضي الله عنها نفت الرؤية استدلالا بالآية فيحمل قولها على نفي الرؤية من الخلق جميعا في الدنيا ؛ لأنه من المعلوم المتقرر عند أهل السنة والذي أجمع عليه الصحابة أن الله يرى يوم القيامة فلا بد من تخصيص الزمان.
فإذا حملنا الآية على تخصيص نفي الرؤية بالدنيا فهو دليل على جواز الرؤية يوم القيامة كما استدل أهل السنة بهذه الآية على الرؤية إذا فسر الإدراك بالإحاطة بأن نفي الإحاطة يفيد جواز الرؤية بدون إحاطة فكذا نفي الرؤية في الدنيا خاصة يفيد جواز الرؤية يوم القيامة بدلالة مفهوم الظرف وهو نوع من مفهوم المخالفة كما في قوله تعالى: {الحج أشهر معلومات} يفيد ان الحج يكون في هذه الأشهر ويفيد بمفهوم المخالفة أنه لا يكون في غير هذه الأشهر فكذا إذا قيل في تفسير الآية على قول عائشة رضي الله عنها : لا تراه الأبصار في الدنيا يفيد أنها تراه يوم القيامة والله أعلم.

الرجل: فما وجه قول الله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، قال ابن عباس: ألست تقرأ قوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، ثم قال ابن عباس: إن أولياء الله تتنضر وجوههم يوم القيامة وهو الإشراق ثم ينظرون إلى ربهم متى يأذن لهم في دخول الجنة بعد الفراغ من الحساب". ثم أورد روايات كثيرة عن ابن عباس في نفي الرؤية لله تعالى. والملاحظ هنا أن المؤلف أورد أولًا في هذا الحديث عن ابن عباس أنه نفى رؤية الله في الدنيا والآخرة في إجابته للسائل، ثم أورد أخيرًا عن ابن عباس إثبات الرؤية لأولياء الله وذلك في قوله: (ثم ينظرون إلى ربهم متى يأذن لهم في دخول الجنة).وربما يقصد بنظرتهم إلى ربهم أي ينتظرون أمره وإذنه.

ومن الأمثلة أيضًا قوله: "قال: حدثنا أفلح بن محمد عن أبي عمر السعدي عن علي بن أبي طالب في قوله: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، قال: تنضر وجوههم وهو الإشراق، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، قال: تنظر متى يأذن لهم في دخول الجنة".ثم قال الربيع أيضًا: "وقال علي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس وعائشة أم المؤمنين ومجاهد وإبراهيم النخعي ومكحول الدمشقي وعطاء بن يسار وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك بن مزاحم وأبو صالح صاحب التفسير وعكرمة ومحمد بن كعب وابن شهاب الزهري: "أن الله لا يراه أحد من خلقه".ومما يجدر ذكره هنا تعليقًا على ما أسند إلى هؤلاء الصحابة والتابعين من نفي الرؤية أن ابن تيمية نفى أن يكون قد ورد عن أحد من السلف نفي الرؤية في الآخرة بقوله: "ولم يثبت عن أحد منهم (يعني ابن عباس وعائشة وأبا ذر رضي الله عنهم) إثبات الرؤية بالعين في الدنيا، كما لم يثبت عن أحد منهم إنكار الرؤية في الآخرة".وما كان للصحابة أن ينفوا الرؤية بعدما أثبتها الله لنفسه وأثبتها رسوله ﷺ، وقد ناقش الورجلاني أيضًا بحث الرؤية بفصل

طويل في كتابه (الدليل لأهل العقول) ورد على الأشعري إثباته لرؤية الله في الدار الآخرة وخطأه فيما لم يخطئ فيه.ويقول صاحب كتاب (العقود الفضية) منهم كذلك نافيًا إمكانية إمكان رؤية الله تعالى: "فالإباضية يمنعون ذلك، والمنع قول عائشة من الصحابة وقتادة والزمخشري وغيرهم من المعتزلة والشيعة، والحجة قوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ، والإدراك يكون بالقليل كما يكون بالكثير، فنفي ذلك عن نفسه، وبقوله تعالى لموسى عليه السلام: قَالَ لَن تَرَانِي، وهو يقتضي التأبيد، والأحاديث الواردة أحادية، وتقبل التأويل لتنطبق مع الآيات، ولأن يلزم من يقول بالرؤية إثبات الجهة واللون لله تعالى وهو باطل".

وكل هذه الحجج التي أوردها الحارثي في حجج باطلة مردودة على من قال بها؛ لأن استدلاله بالآيات غير صحيح وليست قاطعة في نفي الرؤية في الدار الآخرة. وما أسنده إلى أم المؤمنين عائشة وغيرها من الصحابة في نفي الرؤية في الآخرة فهو غير صحيح أيضًا عند السلف كما يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية.

وأما الزمخشري والمعتزلة والشيعة، فليس بحجة في مثل هذه المسائل التي لا تثبت إلا بالنقل الصحيح، والنقل الصحيح ولله الحمد إنما هو في جانب أهل الحق القائلين بإثبات رؤية ربهم يوم القيامة. نعم إن الأبصار لا تدركه تعالى ولا تحيط به ولكنها تراه كما يليق بجلاله، وهذا مالم تنفه الآية، بل قد تفيد إثبات الرؤية؛ إذ أن نفي الإدراك يقتضي إثبات الرؤية من غير إدراك ولا إحاطة، وهذا الجواب في نهاية الحسن مع اختصاره كما قاله النووي.وهو ما عليه أكثر العلماء، يقول ابن تيمية: "وكذلك لا تدركه الأبصار إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة كما قاله أكثر العلماء".وقد جزم إسماعيل ابن علية بأن المراد بقوله تعالى: لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ أي في الدنيا.

وأما استدلاله بقول الله لموسى: لَن تَرَانِي، على نفي الرؤية مطلقًا فهو غير صحيح، وقد علق الله رؤيته على ممكن وهو استقرار الجبل، والمعلق على الممكن ممكن. وأما تفسير صاحب كتاب (الأديان) لناظرة بمعنى "منتظرة " فإنه غير صحيح في هذا المقام؛ وذلك لأن النظر " إذا وصل بإلى تعين للرؤية ولا يجوز حمله على الثواب، فإن نفي رؤية الثواب لا يكون إنعامًا، وقد أورد النظر في معرض الإنعام، واللفظ نص في رؤية البصر بعدما نفيت عنه التأويلات الفاسدة". وقال الهراس عن تأويل ناظرة بمعنى منتظرة، وإن إلى بمعنى النعمة، والتقدير ثواب ربها منتظرة قال عن هذا التأويل إنه" تأويل مضحك". ويقول العيزابي مستدلًا على نفي الرؤية: "الحمد لله الذي لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأن الرؤية توجب الحلول واللون والتحيز والطول والعرض والجهات والتركيب والعجز والحدوث، وغير ذلك من صفات الخلق". ويقول علي يحيى معمر إن المتطرفين من الإباضية " يفرون من كل ما يوهم التشبيه ولو بتأويل بعيد فرارًا شديدًا "، ويذكر عن جابر بن زيد أنه اقتدى بالصحابة في نفي الرؤية مثل حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "من زعم أن محمدًا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية".

والواقع أن هذا النفي هنا إنما هو في الدنيا أي أن أم المؤمنين لم تنف وقوع الرؤية في الآخرة، وإنما نفت وقوعها قبل يوم القيامة.

ولكن الإباضية وهم ينفون الرؤية عمموا دلالة الحديث ليستقيم لهم الاستدلال به على نفي الرؤية مطلقًا.

وقد حاول علي يحيى معمر أن يوفق بين المثبتين للرؤية من السلف والنافين لها من الخوارج المعتزلة وغيرهم من أهل البدع فذهب إلى القول بأن بعض علماء أهل السنة يقولون بأن الرؤية معناها حصول كمال العلم بالله تبارك وتعالى. وعبر آخرون

منهم بأن الرؤية - فيما يقول- تقع بحاسة سادسة هي كمال العلم. ثم قال: "واختلفت تعابير الكثير منهم ولكنها تتلاقى في النهاية على نفي كامل الصورة التي يتخيلها الإنسان لصورة رائي ومرئي، وما تستلزمه من حدود وتشبيه وتتفق في النهاية على الابتعاد عما يشعر بأي تشبيه في أي مراتبه بالمحدودية في كل أشكالها". وقال مثبتًا رأي المعتدلين منهم في الرؤية: "المعتدلون من الإباضية لا يمنعون أن يكون معنى الرؤية هو كمال العلم به تعالى، ويمنعون الرؤية بالصورة المتخيلة عند الناس".

والواقع أن كمال العلم شيء والرؤية شيء آخر؛ لأن الرؤية انكشاف تام لا يكون إلا عن طريق الأبصار، أما كمال العلم فهو بالعقل. وتفسير الرؤية بالكمال في العلم تأويل للفظها بغير ما يستعمل به في العربية.

ثم إن الرؤية لا تستلزم التشبيه في جانب الله تعالى والاتصاف بأوصاف الحوادث التي ذكروها؛ لأنها رؤية الله كما يليق بذاته، ويجري الأمر في مسألة الرؤية على نحو ما يجرى عليه من صفات الله تعالى وأفعاله من تنزهه فيها عن مشابهة المخلوقين، وحيث لا تتساوى ذاته بذواتهم، فلا يلزم من رؤيتهم له ما يلزم من رؤية بعضهم لبعض.

وإذا انتهينا إلى هذا الحد من الرد على المانعين لرؤية الله تعالى نقلًا وعقلًا، فإننا نقرر هنا أن السلف يذهبون إلى إثبات ما أثبته له رسوله ﷺ إثباتًا حقيقيًا بعيدًا عن تأويلات أهل البدع الذين يذهبون إلى نفي رؤية الله تعالى، التي ثبت صحتها ووجب اعتقادها على كل مسلم، بعد أن دلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على صحة وقوعها يوم القيامة. لقد ثبت بإجماع السلف والأئمة أن الله تعالى يرى في الآخرة، يراه أهل محبته ورضوانه، وهو خير ما وعد الله به عباده المؤمنين، بل هو كمال النعيم

في الدار الآخرة كما قاله ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ، لا يشك في صحة وقوعه إلا أهل البدع والضلالات. ويطول بنا القول لو أردنا إثبات الأدلة على الرؤية وأقوال السلف في هذا الأمر، ومن تلك الأدلة التي وردت في القرآن الكريم قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [القيامة: ٢٢ – ٢٣]، وقوله تعالى: لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ [يونس: ٢٦]، فقد فسرت الزيادة بأنها النظر إلى الله تعالى كما ذهب إليه علماء السلف. وقوله تعالى: كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحِيمِ ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ [١٥ – ١٧]، يقول الدرامي: "ففي هذا دليل أن الكفار كلهم محجوبون عن النظر إلى الرحمن عز وعلا، وأن أهل الجنة غير محجوبين عنه". ومثله قوله تعالى: وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ [ق: ٣٥]، فسرها أنس بن مالك (بأن الله يتجلى لهم كل جمعة). ومن السنة ما جاء عن جرير قال: ((كنا جلوسًا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا)). وكذا ما جاء عن عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: ((إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا)).

فلا اعتبار لكلام هؤلاء المبطلين في نفي الرؤية مع قول الله عَزَّ وَجَلَّ وقول الرسول الكريم وقول السلف الصالح الذين لهم القدم الراسخة في العلم.

يقول الطحاوي: "والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتاب ربنا وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ". ويقول ابن أبي العز معلقًا على هذا الكلام: "المخالف في الرؤية: الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج والإمامية، وقولهم باطل مردود بالكتاب والسنة، وقد قال بثبوت الرؤية الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام المعروفون بالإمامة في الدين وأهل الحديث وسائر طوائف أهل

الكلام المنسوبون إلى السنة والجماعة".

ويقول ابن تيمية: "إن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة، مثل ما روى اللالكائي عن علي بن أبي طالب أنه قال: إن من تمام النعمة دخول الجنة والنظر إلى الله في جنته. وعن عبدالله بن مسعود أنه قال في مسجد الكوفة وبدأ باليمين قبل الحديث فقال: (والله ما منكم من إنسان إلا أن ربه سيخلو به يوم القيامة كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر قال فيقول: "ما غرك بي يا ابن آدم (ثلاث مرات)؟ ماذا أجبت المرسلين (ثلاثا)؟ كيف عملت فيما علمت؟).

وعن أشهب قال: وسئل مالك عن قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: أينظر الله ﷻ؟ قال: نعم، فقلت: إن أقوامًا يقولون: ينظر ما عنده. قال: بل ينظر إليه نظرًا.

وعن الأوزاعي إنه قال: إني لأرجو أن يحجب الله جهمًا وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده أولياءه حيث يقول: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، فجحد جهم وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعد أولياءه. وعن عبدالله بن المبارك قال: ما حجب الله عنه أحدًا إلا عذبه ثم قرأ: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحِيمِ ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ قال: بالرؤية".ومن أراد التوسع في هذا فإن في كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية غنى لكل طالب، وقد جاء في كتابه (بيان تلبيس الجهمية) بعدة أقوال عن علماء السلف كلها تثبت وقوع رؤية الله تعالى، ولابن القيم في كتابه (حادي الأرواح) فصل طويل أورد فيه مالا مزيد بعده من النقل والاحتجاج لإثبات الرؤية وإبطال كل ما احتج به أهل البدع من نفيها أدلة من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وأقوال الأئمة الأربعة.

وخلاصة القول في هذه المسألة أن رؤية الله تعالى تعتبر عند السلف أمرًا معلومًا

من الدين بالضرورة لا يماري فيها أحد منهم.

(باب قول الخوارج في القول بخلق القرآن)

هذه المسألة من المسائل التي أخذت من الوقت والجهد وشدة الجدال بين أرباب المذاهب الكلامية أكثر مما ينبغي لها، فقد سفكت بسببها دماء كثيرة وجرت من أجلها محن عظيمة وبلايا متتالية على العلماء في زمن المأمون والمعتصم، واشتد الأمر وغصت السجون بالمخالفين فيها القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود.

وكان أكبر من تزعم تلك الفتنة ابن أبي دؤاد الذي اشتهر بأنه من أكابر من ناضل في سبيل القول بخلق القرآن، فغلب المأمون على أمره ووقع تحت تأثيره، وجرى ما قد كتبه الله في سابق علمه.

ولست الآن بصدد التأريخ لما حدث في تلك الفتنة وإنما نقصد هنا بيان رأي الخوارج في مسألة القول بخلق القرآن، الذي لم يعد - ولله الحمد - يذكر على لسان أحد إلا في بطون الكتب وبين مدارسات العلماء. لقد ذكر علماء الفرق أن الخوارج قد قالوا بخلق القرآن واعتقدوه حقًا لا يمارى فيه بزعمهم، ولهم شبه واهية وتأويلات بعيدة، وفي ذلك يروي الأشعري أن الخوارج كلهم يقولون بأن القرآن مخلوق بإجماع منهم على هذا الحكم فيقول: "والخوارج جميعًا يقولون بخلق القرآن".ويقول ابن جميع الإباضي في مقدمة التوحيد: "وليس منا من قال إن القرآن غير مخلوق".وقد بين الورجلاني الإباضي أدلتهم على خلق القرآن، وناقش فيه المخالفين لهم بقوله: "والدليل على خلق القرآن أن لأهل الحق عليهم أدلة كثيرة، وأعظمها استدلالهم على خلقه بالأدلة الدالة على خلقهم هم فإن أبوا من خلق

القرآن أبينا لهم من خلقهم، وقد وصفه الله ﷻ في كتابه وجعله قرآنًا عربيًا مجعولًا".

ثم جاء بالأدلة وهي الآيات التي ذكر فيها نزول القرآن وهي كثيرة مثل قوله تعالى: إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ [القدر: ١]، وقوله: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ [الشعراء: ١٩٣]، وقوله: إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ [الدخان: ٣]، وغيرها من الآيات. ويقول الحارثي الإباضي في إثبات رأي الخوارج في القول بخلق القرآن أيضًا: "فعند المحققين من الإباضية أنه مخلوق إذ لا تخلو الأشياء إما أن تكون خالقًا أو مخلوقًا، وهذا القرآن الذي بأيدينا نقرؤه مخلوق لا خالق؛ لأنه منزل ومتلو وهو قول المعتزلة".وفيما يتعلق بموقف السلف في هذه القضية فإنهم يمتنعون عن وصف القرآن بما لم يوصف به على لسان رسول الله ﷺ، وعلى ألسنة الصحابة من أنه مخلوق أو غير مخلوق. وفي هذا يقول ابن تيمية مبينًا رأي السلف في هذه المسألة: "وكما لم يقل أحد من السلف إنه مخلوق فلم يقل أحد منهم إنه قديم، لم يقل واحدًا من القولين أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا من بعدهم من الأئمة ولا غيرهم، بل الآثار متواترة عنهم بأنهم كانوا يقولون: القرآن كلام الله".ويقول ابن قدامة: "ومن كلام الله تعالى القرآن العظيم وهو كتاب الله المبين وحبله المتين، وتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلب سيد المرسلين، بلسان عربي مبين، منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود".وقد كفر كثير من علماء السلف من قال بخلق القرآن أورد منهم الأشعري عددًا كبيرًا ثم قال: "ومن قال إن القرآن مخلوق وإن من قال بخلقه كافر، من العلماء وحملة الآثار ونقلة الأخبار لا يحصون كثرة". ويقول أيضًا: "وقد احتججنا لصحة قولنا إن القرآن غير مخلوق من كتاب الله ﷻ، وما تضمنه من البرهان وأوضحه من البيان ولم نجد أحدًا ممن تحمل عنه الآثار وتنقل عنه الأخبار ويأتم به المؤتمون من أهل العلم يقول بخلق القرآن، وإنما قال

ذلك رعاع الناس وجهال من جهالهم ولا موقع لقولهم". ومثله ما أورده الدرامي والإمام أحمد بن حنبل من أقوال لعلماء السلف يكفرون فيها من قال بخلق القرآن، وهي أقوال كثيرة لا حاجة بنا إلى سردها هنا لأن مضمونها كما قلنا واحد، وهو إثبات القول بعدم خلق القرآن وتكفير من قال بخلقه. وأما احتجاج القائلين بخلق القرآن بقوله تعالى: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا [الزخرف: ٣]، أي خلقناه قرآنًا عربيًا؛ فهذا احتجاج باطل إذ أن جعل التي بمعنى خلق تتعدى إلى مفعول واحد، وهنا تعدت إلى مفعولين فهي ليست بمعنى خلق.

وينفض أيضًا احتجاجهم هذا قوله تعالى: وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا [الزخرف: ١٩].

وكذا قوله تعالى: وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا [النحل: ٩١].

فهل يصح جعل في هاتين الآيتين وأمثالهما بمعنى خلق، هذا لا يمكن؛ فلو كانت جعل تأتي بمعنى خلق دائمًا على ما قالوه لكان المعنى واضحًا وهو أن قريشًا خلقت الملائكة، وكذا الآية الأخرى وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا تعالى الله وتقدس!!

وأما الاحتجاج على خلقه بإنزاله، فإن هذا لا دلالة لهم فيه وذلك أن الإنزال أو النزول لا يعرف من إطلاقه على الحقيقة إلا أنه هبوط من مكان عال إلى مكان أسفل منه، وقد أثبت الله تعالى أن القرآن منزل منه تعالى بمعنى أنه تكلم به نبيه عليه الصلاة والسلام بواسطة جبريل عليه السلام الذي نزل به إلى قلب سيد المرسلين، وهذا هو الواضح والمعروف فيه. ولهذا فقد فهمه الصحابة ولم يبحثوا فيما وراءهم لعلمهم بأنه غير مقصود، ولكن الجهلة من المبتدعة القائلين بخلقه تجاوزوا هذا الأمر الواضح وتعسفوا النصوص على ما يوافق أهواءهم المنحرفة، مع أن النزول والتنزيل

والإنزال في الحقيقة كما يقول العلامة ابن القيم: "مجيء الشيء أو الإتيان به من علو إلى أسفل، هذا المفهوم منه لغة وشرعًا". ولا يلزم منه خلق المنزل فقد أسند النزول إلى الله ﷻ وهو قديم، كما وصفه به رسوله أنه ينزل إلى سماء الدنيا. وقد حاول علي يحيى معمر الإباضي أن يجعل الخلاف بين القائلين بخلق القرآن وبين النافين به خلافًا لفظيًا، إذا أهمل جانبًا التطرف- كما يقول - ويعني به أنه لما اشتد الجدل بين الطرفين في مسألة خلق القرآن انقسموا إلى فريقين " فتطرف جانب حتى زعم أن، المصاحف والحروف قديمة، وتطرف جانب آخر حتى نفى صفة الكلام عن الله تبارك وتعالى". ويرى أن " يكفي أن يلتقي المسلمون على حقيقتين في هذا الموضوع، وهي أن الله تبارك وتعالى سميع بصير متكلم، وأن القرآن الكريم كلام الله ﷻ أنزله على رسوله ﷺ".

ولا شيء فيما يريد علي معمر أن يجمع عليه الناس في هذه القضية، لولا أنه لم يوضح رأيه في خلق القرآن، بل اكتفى بالقول بأنه كلام الله أنزله على رسوله ﷺ وهو كذلك لولا أن الإباضية يستدلون على خلق القرآن بإنزاله، فلا يكفي إذا ما رآه كافيًا للتوفيق بين القائلين بخلق القرآن أو إنزاله، وبين القائلين بعدم خلقه. هذا ولابد من الإشارة إلى أن بعض العلماء من الإباضية قد خرج عن القول بخلق القرآن، فصاحب (كتاب الأديان) وهو إباضي يرد على المعتزلة ويبطل قولهم بخلقه فيقول: "فإن عارض معارض واحتج بقول الله سبحانه: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا [السجدة: ٤]، فكل شيء بين السماء والأرض فهو مخلوق قلنا لهم: وقد قال الله تعالى: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ [الحجر: ٨٥]، فالحق الذي خلق به السموات والأرض وما بينهما هو كلامه وهو خارج عن الأشياء".

ومن أئمة الإباضية القائلين بأن القرآن غير مخلوق أيضًا أبو النضر العماني فإنه

كان ينكر ذلك القول إنكارًا شديدًا وله قصيدة طويلة يرد بها على القائلين بخلق القرآن بلغت خمسة وسبعون بيتًا، وهي قصيدة جيدة فيها إبطال كل ما احتج به القائلون بخلقه، يقول في هذه القصيدة:

يا من يقول بفطرة القرآن... جهلًا ويثبت خلقه بلسان

لا تنحل القرآن منك تكلفًا... ببدائع التكليف والبهتان

هل في الكتاب دلالة من خلقه... أو في الرواية فاتنا ببيان

الله سماه كلامًا فادعه... بدعائه في السر والإعلان

ألا فهات وما أظنك واجدًا... في خلقه يا غر من برهان

ثم يشرع في الرد بالتفصيل مبينًا أن الجعل في قوله تعالى: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ليس نصًا صريحًا في الخلق، ثم استدل بدعاء إبراهيم الوارد في قوله تعالى: رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا [إبراهيم: ٣٥]، وقوله رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ [إبراهيم: ٤٠]... إلخ.

وعلى كل حال فإن الخوارج لم يقتصروا على القول بخلق القرآن، بل كانت منه طائفتان أقدمتا على مالم يخطر على بال مسلم يؤمن بأن القرآن كله كلام الله، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأنه كله حق من فاتحته إلى خاتمته، لم يدخله باطل في كل آياته- لم يخطر هذا القول في حسبان مسلم يؤمن بالله ربًا وبمحمد نبيًا، فضلًا عن اعتقاده، هاتان الطائفتان هما العجاردة والميمونية فقد أنكرتا سورة يوسف، وادعتا بأنها ليست من القرآن، وحجتهم في هذا أن القرآن جاء بالجد، وسورة يوسف اشتملت على قصص الحب والعشق. وقد جزم كثير من العلماء بصحة ما نسب إلى الميمونية والعجاردة في هذا الاعتقاد، وإن كان الأشعري قد حكى عنهم هذا القول وهو غير جازم بصحته حيث قال: "وحكى لنا عنهم مالم نتحققه أنهم يزعمون - يعني العجاردة - أن سورة يوسف ليست من القرآن". وتبعه الشهرستاني فذكر هذا

القول على أنه قد حكي عنهم، ولكن صاحب (كتاب الأديان) يقول عنهم: "وينكرون سورة يوسف أنها ليست من القرآن، ويقولون هي قصة من القصص خلافًا لأهل الاستقامة - يعني بهم الإباضية- يقولون: القرآن كله كلام الله". وكما قال الأشعري في العجاردة، قال في الميمونة، فحكى عنهم هذا القول وهو غير مثبت من صحته، ولكن البغدادي قد بين سند هذا القول إليهم بأنه من حكاية الكرابيسي وذلك في قوله: "وحكى الكرابيسي عن الميمونية من الخوارج أنهم أنكروا أن تكون سورة يوسف من القرآن، ومنكر بعض القرآن كمنكر كله". ويزيد الشهرستاني في السند الكعبي والأشعري فيقول: "وحكى الكعبي والأشعري عن الميمونية إنكار كون سورة يوسف من القرآن". ويجزم صاحب كتاب (الأديان والفرق) بأن ميمونًا أنكر سورة يوسف أنها من القرآن، وذلك في قوله عنه: "وأنكر سورة يوسف أنها ليست من القرآن على قول عبدالكريم بن عجرد".

(باب قول الخوارج في القدر)

الخوارج في مسألة القدر ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى منهم ذهبت إلى القول بإنكار القدر، والقول بخلق الإنسان لأفعاله الاختيارية، وهم بهذا الرأي يذهبون إلى قول القدرية.

وتضم هذه الطائفة من فرق الخوارج الميمونية، والحمزية، والحارثية، والشبيبية. وقد ذهبت الميمونية إلى القول بأن الله تعالى لما خلق الخلق أودع فيهم القدرة على اختيار كل ما يريدون من أفعال وأعمال ليس لله مع مشيئتهم مشيئة، فهم الخالقون لأفعالهم خيرها وشرها دون أن يكون لله في ذلك أي أثر. قال الأشعري عنهم: "والذي تفردوا به القول بالقدر على مذهب المعتزلة، وذلك أنهم يزعمون أن

الله سبحانه فوض الأعمال إلى العباد وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما كلفوا، فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعًا، وليس لله سبحانه وتعالى في أعمال العباد مشيئة وليست أعمال العباد مخلوقة لله". ومثل هذا ما أورده البغدادي عنهم، ويقول عنهم الشهر ستاني: "الميمونية أصحاب ميمون بن خالد، كان من جملة العجاردة، إلا أنه تفرد عنهم بإثبات القدر خيره وشره من العبد، وإثبات الفعل للعبد خلقًا وإبداعًا، وإثبات الاستطاعة قبل الفعل، والقول بان الله تعالى يريد الخير دون الشر وليس له مشيئة في معاصي العباد". وبمثل قول الميمونية في القدر قالت الحمزية، فصارت هذه الفرقة قدرية، وهم ينسبون إلى زعيمهم حمزة بن أكرك الذي كان في الأصل من العجاردة الخازمية، فلما قال في القدر بقول القدرية أكفرته الخازمية وتبرأت منه. وقد خرجت عن فرقة الإباضية فرقة تسمى الحارثية أتباع حارث الإباضي، هذه الفرقة قد مالت إلى القدرية فقالوا بقولهم مخالفين سائر فرق الإباضية، فيذكر الأشعري عنهم أنهم " قالوا في القدر بقول المعتزلة وخالفوا فيه سائر الإباضية"، ولكن" أكفرهم سائر الإباضية في ذلك". وممن قال في القدر بقول القدرية من الخوارج أيضًا الشبيبية، وهم أتباع شبيب، فقد قالت هذه الفرقة بقول المعتزلة، فبرئت منهم البيهسية وكانت تقول: "إن الله تعالى فوض إلى العباد، فليس لله في أعمال العباد مشيئة". الطائفة الثانية: وهم الذين ذهبوا إلى القول بالجبر كما قال جهم بن صفوان، وهم طائفة من الأزارقة زعموا أن العبد مجبر على أفعاله، وأنه لا استطاعة له أصلًا، وقد ذكرهم ابن حزم ووصفهم بأنهم يوافقون قول جهم بن صفوان في هذا الباب. ومثل هذه الطائفة من الأزارقة فرقة الشيبانية، فإنها تقول بالجبر أيضًا كالجهم فيما يذكر الشهرستاني عنهم بقوله: "ومن مذهب شيبان أنه قل بالجبر ووافق جهم بن صفوان في مذهبه إلى الجبر".

أما الطائفة الثالثة: فهم المعتدلون الذين قالوا بقول أهل السنة في إثبات القدر خيره وشره، حلوه ومره، ومن الله تعالى، وأن الله خالق كل شيء وأن الإنسان فاعل لأفعاله الاختيارية مكتسب لها محاسب عليها. وقد ذهب إلى هذا القول بعض فرق الخوارج كالإباضية، وكفرق أخرى مثل الشعيبية أصحاب شعيب الذي انفصل عن الميمونية فأثبت شعيب خلافًا لميمون خلق الله لأعمال العباد وعموم مشيئته، كما قال الأشعري ومثله البغدادي والشهرستاني في حكايتهم لاعتقاده بأنه يقول: "إن الله تعالى خالق أعمال الخلق، والعبد مكتسب لها قدرة وإدارة، مسئول عنها خيرًا أو شرًا، مجازى عليها ثوابًا وعقابًا، ولا يكون شيء في الوجود إلا بمشيئة الله تعالى".وعلة مثل هذا الاعتقاد فرقة الخلفية، أصحاب خلف، هذه الفرقة أثبتت القدر والاستطاعة والمشيئة، وقالت في هذه الثلاثة بقول أهل السنة فأضافوا القدر خيره وشره إلى الله تعالى، وكانت لهم معارك حامية مع الحمزية أتباع حمزة بن أكرك في بلاد كرمان حربًا وجدالًا.

ومثلها تمامًا في الاعتقاد فرقة الخازمية كما نص على ذلك الأشعري والبغدادي والشهرستاني فقالوا: لا خالق إلا الله ولا يكون إلا ما شاء الله وإن الاستطاعة مع الفعل، وكفروا الميمونية لميلهم إلى القدرية في هذا الباب.

وممن قال بإثبات القدر وأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى من فرق الخوارج المجهولية، كما أثبت الأشعري والشهرستاني وغيرهما من علماء الفرق عنهم ذلك الاعتقاد

أما رأي الإباضية في باب القدر فهم يؤمنون بأن الله خالق كل شيء خلق العبد وفعله، وهم يبتعدون عن مذهبي الجبرية والقدرية فيقولون: أفعالنا خلق من الله ونحن المكتسبون لها، والمجازون عليها ثوابًا من الله أو عقابًا، يقول النفوسي في متن

عقيدة التوحيد الإباضية:

فأفعالنا خلق من الله كلها... ومنا اكتساب بالتحرك بالبدن

ويقول السالمي:

وبالقضاء وبالرحمن قدره... وأنه خالق أفعالنا جللا

لكنه لا بجبر كان منه لنا... وعلمه سابق في كل ما جهلا

وإنما الفعل مخلوق ومكتسب... فالخلق لله والكسب لمن فعلا

وقال العيزابي منهم: "الحمد لله الذي أفعالنا خلق منه وكسب منا لا جبر، ولو كانت إجبارًا لم يكن عليها مدح ولا ذم، ولا ثواب ولا عقاب، ولا أمر ولا نهي، ولا كتاب ولا رسول، ولا نصب دليلًا". ويقول علي يحيى معمر في كتابه (الإباضية بين الفرق الإسلامية): "يبدوا أنه لا خلاف بين الإباضية وأهل السنة في موضوع القدر". ثم قال في موضع آخر مبينًا عقيدة الإباضية في القدر وأن من اعتقادهم: "أن الإيمان لا يتم حتى يؤمن المسلم بالقدر خيره وشره أنه من الله تبارك وتعالى، وأن أفعال الإنسان خلق من الله واكتساب من الإنسان، ويبتعدون عن رأي المجبرة كما يبتعدون عن رأي من يقول الإنسان يخلق أفعاله". وهكذا في كتابه الآخر (الإباضية في موكب التاريخ)، وزاد مستدلًا على ذلك بالآيات الآتية: وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ [الصافات: ٩٦]، أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [الأعراف: ٥٤]، هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ [فاطر: ٣] ، اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ [الزمر: ٦٢] ، .وقد نقل عنهم علماء الفرق هذا الرأي كالأشعري والشهرستاني (فيما يحكيه عن الكعبي) والبغدادي. والاستطاعة عند جمهورهم مع الفعل وليس قبله، وهي التي يحصل بها الفعل، قال قطب الأئمة: "وأما الاستطاعة فيه عندنا مع الفعل لا قبله". ويقول الحارثي في بيانه لاعتقاداتهم: "ومن ذلك أنهم يؤمنون بالقضاء والقدر أنه من الله، وأن

الخير والشر من الله، وكسب من العباد، وهم يوافقون أهل السنة في هذا، والحجة قوله تعالى: وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ، اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ، لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ، ولو ثبت للعباد خلق لزم ثبوت شريك، هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ، هَذَا خَلْقُ اللهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ.

والواقع أن الرأي الأخير وهو القائم على الإيمان بالقدر الأزلي، وخلق الله لكل شيء في الكون، وفعل العبد لأفعاله الاختيارية ومسئوليته عنها، وهو مذهب السلف الصالح- والواقع أن هذا المبدأ هو الحق وهو أصح المبادئ في هذا المقام، فهو مقتضى الإيمان بالله المتفرد بالربوبية والألوهية في الكون، ومقتضى ما جاء في الشرع من التكليف والجزاء، فمذهب كل من الجبرية والقدرية مردود، وقد أخطأ الخوارج الذين قالوا بهذين المذهبين الباطلين.

(باب قول الخوارج في وجود الجنة والنار الآن)

ينكر الخوارج وجود الجنة والنار قبل يوم القيامة، يقولون إن خلقهما لا يتم إلا في الدار الآخرة، وهذا ما ذكره ابن حزم عنهم بقوله: "ذهبت طائفة من المعتزلة والخوارج إلى أن الجنة والنار لم يخلقا بعد".ويقول عن أدلتهم على دعواهم هذه: "وما نعلم لمن قال إنهما لم يخلقا بعد حجة أصلًا أكثر من أن بعضهم قال: قد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال وذكر أشياء من أعمال البر من عملها غرس له في الجنة كذا وكذا شجرة، ويقول الله تعالى حاكيًا عن امرأة فرعون أنها قالت: رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ. قالوا: ولو كانت مخلوقة لم يكن في الدعاء في استئناف البناء والغرس معنى".والواقع أن الجدال فيك كونهما موجودتين الآن أو غير موجودتين جدال لا ينبغي أن يحتدم بهذه الحدة بين أولئك النافين لوجودهما الآن سواء كانوا من

الخوارج أو من غيرهم، فالجنة والنار موجودتان قد أعدت كل منهما لأهلها كما تقرره الآيات البينات والأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ، وهذا هو مذهب جمهور المسلمين كما حكاه ابن حزم.

وأما ما احتج به المنكرون سابقًا من أن الجنة لو كانت موجودة الآن لما ذكر في الأحاديث أن الأعمال الصالحة يغرس بها لصاحبها شجر في الجنة، فهو قول غير صحيح إذ أن البيت الجميل المتكامل البناء والحسن لا يمنع أن يزداد فيه من أنواع التحسينات والنقوش والزخرفة ما يزده جمالًا وحسنًا.

وأما الأدلة على وجودهما الآن فهي كثيرة جدًا من الكتاب والسنة، وقد ذكر العلماء كثيرًا من تلك الأدلة، ومن ذلك قوله تعالى عن الجنة إنها أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ [آل عمران: ١٣٣]، وعن النار إنها أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ [آل عمران: ١٣١]، وقوله تعالى: وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى [النجم: ١٣].ومن الأحاديث قوله ﷺ في حديث الإسراء والمعراج: ((ثم انطلق بي جبرائيل حتى أتى سدرة المنتهى فغشيها ألوان لا أدري ما هي. قال: ثم دخلت الجنة فإذا هي جنابذ اللؤلؤ وإذا ترابها المسك)).ومنها قوله ﷺ: ((إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة)).وقد أخبر الرسول ﷺ بأنه رأى الجنة وتناول منها عنقودًا وقال لهم: ((ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا)).وعن عمران بن حصين عن النبي ﷺ قال: ((اطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء، واطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء))..وفي حديث آخر عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ((أبردوا بالصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم)). إلى آخر ما ورد من الأحاديث في هذا الباب تدحض رأي القائلين بعدم

وجود الجنة والنار الآن كالخوارج ومن قال بقولهم من المعتزلة والقدرية[(١)].

(١) عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ قال: (إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي؛ إن كان من أهل الجنة، فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار. يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة) متفق عليه.

وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قالت: خسفت الشمس في حياة رسول الله ﷺ فذكرت الحديث، وفيه: وقال رسول الله ﷺ: (لقد رأيت في مقامي هذا كل شيء وعدته؛ حتى لقد رأيت أريد أن آخذ قطفا من الجنة حين رأيتموني جعلت أتقدم، ولقد رأيت جهنم يحطم بعضها بعضا حين رأيتموني تأخرت) متفق عليه.

وعن عبد الله بن عباس}، قال: انخسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فذكر الحديث، وفيه: فقالوا: يا رسول الله، رأيناك تناولت شيئا في مقامك، ثم رأيناك تكعكعت؟ فقال: (إني رأيت الجنة، فتناولت عنقودا، ولو أصبته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا. ورأيت النار، فلم أر منظرا كاليوم قط أفظع، ورأيت أكثر أهلها النساء ...) متفق عليه.

وعن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قصة الإسراء، وفي آخره -: (ثم انطلق بي جبريل حتى سدرة المنتهى، فغشيها ألوان لا أدري ما هي، قال: ثم دخلت الجنة، فإذا فيها جنابذ اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك).

* الدلائل المتقدمة في مجموعها تدل دلالة قاطعة على أن الجنة والنار مخلوقتان، موجودتان الآن. وقد انعقد الإجماع على ذلك.

قال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: (والذي عليه جماعة أهل السنة والأثر: أن الجنة والنار مخلوقتان لا تبيدان. وبالله التوفيق).

قال الإمام أبو زكريا السلماسي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأجمعوا أن الجنة والنار حق وهما مخلوقتان؛ وقد رآهما النبي ﷺ ليلة المعراج..).

قال الإمام ابن القطان الفاسي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأجمع المسلمون من أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان بعد، وعلى أن الله قد أعدهما لأهلهما، وعلى أن علمه قد أحاط بمن يسكنها).

ومستند هذا الإجماع: الدلائل المتكاثرة المبثوثة في الكتاب والسنة، وقد تقدم ذكر بعض ما دلت عليه السنة في ذلك. وأما الكتاب؛ فمن ذلك:

=

=

قال تعالى: {ولقد رآه نزلة أخرى (١٣) عند سدرة المنتهى (١٤) عندها جنة المأوى (١٥)} النجم.

وقال ﷻ: {واتقوا النار التي أعدت للكافرين (١٣١) وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون (١٣٢) وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين (١٣٣)} آل عمران. وقال سبحانه: {إن جهنم كانت مرصادا (٢١) للطاغين مآبا (٢٢)} إلى غير تلك الآيات التي تدل على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن.

والأمر كما قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: (الجنة والنار مخلوقتان قد خلقتا؛ كما جاء الخبر ... فمن زعم أنهما لم تخلقا، فهو مكذب برسول الله ﷺ، وبالقرآن، كافر بالجنة والنار، يستتاب، فإن تاب وإلا قتل).

* سوق دعوى المعارض العقلي على الأحاديث الدالة على وجود الجنة والنار:

ومع وضوح تلك الدلائل؛ أبت طوائف من المعتزلة - فيما حكى عنهم أهل المقالات والتراجم، وقد نسبوا ذلك على جهة الخصوص لـ "بشر المريسي"، و"ضرار بن عمرو" - القبول بما تضمنته تلك النصوص. فأنكروا وجود الجنة والنار في الخارج وأنهما مخلوقتان الآن، و" زعموا " أن وجودها في العلم لا أنه متحقق في الخارج، وإنما ينشئهما الله تعالى يوم القيامة.

والباعث لهم على هذه المنابذه الصريحة لمجموع تلك البراهين: توظيفهم الأقيسة الفاسدة في مقابل تلك الأدلة؛ حيث قاسوا الله على خلقه، فأوجبوا ... عليه تبارك وتعالى أمورا، وحظروا عليه - تعالى - أخرى. ولذلك نعتوا بأنهم "مشبهة في الأفعال "؛ لتشبيههم الله تعالى بخلقه. فجمعوا بين النقيضين: التشبيه، والتعطيل.

ومستندهم في إنكار أن تكون الجنة والنار متحققتي الوجود في الخارج لا في العلم؛ أنهم قالوا: إن الحاجة إليهما إنما هي في الآخرة، فوجودهما قبل تلك الحاجة عبث؛ لأنهما ستبقيان معطلتين مددا طويلة!!

وفي تقرير مذهبهم يقول الجويني رَحِمَهُ اللهُ: (وقد أنكرت طوائف من المعتزلة خلق الجنة والنار، وزعموا أن لا فائدة في خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب، وحملوا ما نصت الآية عليه في قصة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ على بساتين من بساتين الدنيا، وهذا تلاعب بالدين، وانسلال عن إجماع المسلمين).

=

=

ويقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيضا: (لم يزل أصحاب رسول الله ﷺ والتابعون وتابعوهم وأهل السنة والحديث قاطبة، وفقهاء الإسلام، وأهل التصوف والزهد على اعتقاد ذلك وإثباته [أي وجود الجنة] ... إلى أن نبغت نابغة من القدرية والمعتزلة، فأنكرت أن تكون الآن مخلوقة، وقالت: بل الله ينشئها يوم المعاد. وحملهم على ذلك أصلهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة لما يفعله الله تعالى، وأنه ينبغي له أن يفعل كذا، ولا ينبغي له أن يفعل كذا، وقاسوه على خلقه في أفعاله. فهم مشبهة في الأفعال، ودخل التجهم فيهم، فصاروا مع ذلك معطلة في الصفات).

وقد نسب البغدادي هذا القول أيضا إلى الجهمية.

* دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدالة على وجود الجنة والنار:

وأما نقض دعواهم فيتلخص في الآتي:

أولا: أن الدلائل الشرعية من الكتاب والسنة قد دلت على خلاف ما قرروه، وانضاف إلى تلك الدلائل الإجماع الذي سبق سوقه. وقد جرى السلف رحمهم الله –على زبر ذلك في مصنفاتهم، والتنصيص عليه؛ فالخروج عن إجماعهم هلكه قاصمة، وشذوذ يوجب لصاحبه الهلاك.

ثانيا: أن الاعتراض على وجودهما، وعد ذلك من العبث الذي يجب على الله التنزه عنه: حجر على الرب تبارك وتعالى في أفعاله، وسوء أدب ينبئ عن قلة في الديانة، وذهول عن الفارق بين الخالق الحكيم، والمخلوق المتطبع بالجهل والظلم؛ فالله تعالى له الحكمة البالغة في أفعاله وأحكامه، وما علم المخلوق إلا نزر ضئيل مما وهبه الله إياه من علمه الذي أحاط بكل شيء، فأنى يصح القياس حينئذ؟ وكيف تجري أحكام العبيد على رب العبيد؟

{وما قدروا الله حق قدره} الزمر: ٦٧ {ما لكم لا ترجون لله وقارا (١٣)} نوح.

ثالثا: أن العقل لا يحيل تحقق وجود الجنة والنار، وأنهما مخلوقتان الآن. وما زعموا من أن وجودهما الآن، وتعطيلهما من الناس، وعدم تمكينهم من دخولهما مددا متطاولة؛ ينافي الحكمة = غلط ودعوى.

بل يقال: إن وجودهما الآن جار على مقتضى الحكمة، ففي خلقهما ووجودهما قبل يوم القيامة = ترغيب وترهيب؛ بمنزلة ما يعده ملوك الدنيا وسلاطينها من آلات العقوبة؛ تنفيرا للناس من مقارفة ما يستوجب حلولها عليهم، وآلات الثواب والإنعام؛ تحفيزا

=

=
للأبرار، وترغيبا للأخيار على شد السير؛ لنيل الإكرام في دار القرار.
* مسألة: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدالة على بقاء الجنة والنار.
سوق الأحاديث الدالة على بقاء الجنة والنار:
عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح، فينادي مناد: يا أهل الجنة، فيشرئبون وينظرون. فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت. وكلهم قد رآه. ثم ينادي: يأهل النار. فيشرئبون وينظرون فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت. وكلهم قد رآه. فيذبح، ثم يقول: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت. ثم قرأ {وأنذرهم يوم الحسرة إذ قضي الأمر وهم في غفلة وهم لا يؤمنون (٣٩)} مريم). متفق عليه.
وعن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة} عن النبي ﷺ قال: (ينادي مناد: إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبدا، وإن لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبدا، وإن لكم أن تشبوا فلا تهرموا أبدا، وإن لكم أن تنعموا فلا تبأسوا أبدا =فذلك قوله عز وجل: {ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون (٤٣)} الأعراف).
* سوق دعوى المعارض العقلي على الأحاديث الدالة على بقاء الجنة والنار
فيما تقدم إيراده من الأحاديث براهين ظاهرة على بقاء الجنة والنار، وأبديتهما؛ وعلى ذلك مضى اتفاق الأمة، إلا من شذ ممن لا يعول على خلافة؛ كالجهم بن صفوان، وأبي الهذيل العلاف.
يقول الإمام ابن حزم رحمه الله: (اتفقت الأمة كلها برها وفاجرها؛ حاشا جهم بن صفوان السمرقندي، وأبي الهذيل محمد بن الهذيل العلاف العبدي البصري؛ على أن الجنة لا فناء لنعيمها، والنار لا فناء لعذابها، وأن أهلها خالدون أبد الأبد فيها لا إلى نهاية).
وقال الإمام أبو زكريا السلماسي رحمه الله: (وأجمعوا أن نعيم الجنة لا يبيد ولا يفنى، وأهلها لا يموتون، قال الله تعالى: {والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم (١٠٠)} التوبة: ١٠٠).
وقال ابن القطان: (وأجمعوا على أنهما لا يبيدان، ولا يفنيان وأجمعوا على أن أهل الجنة خالدون فيها أبدا، خلودا لا انقطاع له، ولا انقضاء).
وهذا الاتفاق مقام على دلائل من الكتاب والسنة، فأما السنة فقد تقدم إيراد بعضها،
=

=

وأما الكتاب، فمن ذلك:

قوله تعالى: {وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ (١٠٨)} هود.

وقوله تعالى: {والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا (٥٧)} النساء.

وقوله تعالى: {والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا (١٢٢)} النساء وقوله تعالى {إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا (١٦٨) إلا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان ذلك على الله يسيرا (١٦٩)} النساء.

وقوله تعالى: {أكلها دائم وظلها} الرعد: ٣٥

وقوله تبارك وتعالى: {إن هذا لرزقنا ما له من نفاد (٥٤)} ص.

وقوله: {ما عندكم ينفد وما عند الله باق} النحل: ٩٦

وقوله: {كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها} النساء: ٥٦.

وقوله: {كلما خبت زدناهم سعيرا (٩٧)} الإسراء: ٩٧

وقوله تعالى: {لا يقضى عليهم فيموتوا} فاطر: ٣٦

وقوله: {وما هم بخارجين من النار (١٦٧)} البقرة.

وقوله: {كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها} السجدة: ٢٠

وقوله: {وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم (٣٧)} المائدة.

إلى غير هذه الآيات الدالة على أبدية الخلود في الدارين لأهلها، وعدم فنائهما؛ إما بمنطوقها، أو بمفهومها.

وأما من منع بقاء الجنة والنار ودوامهما، فقد اعترض بما يلي:

الأول: امتناع ما لا يتناهى من الحوادث: وقد ذهب إلى ذلك الجهم بن صفوان؛ حيث قال بفناء الجنة والنار، واستحالة بقائهما. ومنشأ هذه الإحالة لما استقر عند الجهم ومن جاء بعده من المتكلمين امتناع حوادث لا أول لها؛ لتثبيت القول بحدوث الأجسام، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وإبطال القول بقدم العالم = طرد الجهم بن صفوان الدليل، فقال بامتناع ما لا يتناهى من الحوادث.

وهذا الدليل البدعي استولد صنوفا من التعطيل لما تدل عليه كثير من النصوص، وكذا

=

=

التعطيل لأفعال الرب تعالى.

وليس الغرض في هذا المبحث الاسترسال في شرح دليل الحدوث، ومقدماته ولوازمه؛ إذ باب الأسماء والصفات أليق بمثل ذلك، وإنما الغرض ضبط أصل الجهم في نفيه لأبدية الجنة والنار. فالجهم بن صفوان طرد دليله في امتناع ما لا يتناهى من الحوادث في الماضي والمستقبل؛ فكما أنه يستحيل عند الجهم ومن وافقه - من متكلمي المعتزلة الكلابية والأشاعرة والماتريدية - وجود حوادث لا أول لها في الماضي؛ كذلك يمتنع عنده وجود حوادث لا آخر لها في المستقبل.

فالله - تعالى عما يقول الظالمون - كان معطلا عن الفعل وعن الكلام بمشيئته وقدرته؛ إذ كان ممتنعا في الماضي ثم صار ممكنا، وكذا فيما يتعلق بالمستقبل، فالفعل منه يصبح ممتنعا. وكذا نعيم الجنة وعذاب النار يصيران إلى الفناء. ووجه ذلك: أن كلا من نعيم الجنة وعذاب النار مخلوق، وكل مخلوق - على أصله - له بداية، وكل ما له بداية فله نهاية = فنتيجة تلك المقدمات أن الجنة والنار لهما نهاية تفنيان بعدها.

ثم جاء أبو الهذيل العلاف فوافق «الجهم» على أصله؛ إلا أنه لم يوافقه في جميع لوازمه؛ بل كان هذا الأصل وهو امتناع ما لا يتناهى من الحوادث - يقتضي عنده فناء الحركات لكونها متعاقبة - شيئا بعد شيء. وعلى هذا؛ فحركات أهل الجنة والنار آيلة إلى الفناء حتى يصيروا في سكون دائم.

وفي تقرير مذهب أبي الهذيل، يقول ابن الخياط: (وأبو الهذيل كان يزعم أن أكل أهل الجنة وشربهم، وجماعهم، وتزاورهم، وجميع لذاتهم باقية مجتمعة فيهم؛ لا تفنى ولا تنقضي، ولا تزول ولا تبيد. وإنما هذا الذي حكاه صاحب الكتاب [يعني ابن الراوندي] قول جهم؛ لأن جهما كان يزعم أن الله يفني الجنة والنار وما فيهما، ويبقى وحده ...).

وقول أبي الهذيل: (إن أكل أهل الجنة وشربهم و... باقية مجتمعه فيهم) مؤداه: نفي حركات أهل الخلد. ثم يورد ابن الخياط عن ابن الراوندي عمدة كل من الجهم وأبي الهذيل فيما ذهبوا إليه، فيقول: (قال الماجن. فقيل له: ولم قلت ذلك؟ وما برهانك عليه؟

قال: فأجاب بأنه لو جاز أن يستأنف شيئا بعد شيء لا إلى آخر؛ لم يمتنع مضي شيء قبل شيء؛ لا إلى أول =ولو جاز هذا لم يكن لنا فيما زعم سبيل إلى تثبيت حدوث الجسم، ويلزمنا نفي محدثه بنفينا حدثه إذ كان لا يعرف حسا، وإنما يعرف بأفعاله).

=

=

وقد اضطرب موقف بعض المتكلمين في هذه المسألة؛ فمع موافقتهم للأصل الذي انطلق منه الجهم، وهو امتناع حوادث لا نهاية لها؛ إلا أنهم منعوا من طرد الدليل في المستقبل، ولهم في هذه المسألة موقفان:

الموقف الأول: من رأى أن القياس يقتضي عدم التفريق بين منع تسلسل الحوادث في الماضي، وتسلسلها في المستقبل؛ إلا أن ورود السمع بجوازه في المستقبل يوجب الامتناع عن طرد مقتضى هذا القياس!!

وممن قال بهذا القول: «ابن الزاغوني» من متكلمة الحنابلة؛ حيث يقول: (والجواب [أي على شبهة الجهم: أن كل مخلوق لا محالة له بداية ونهاية]: أن القياس يقتضي ذلك؛ لكن تركناه بالنصوص المقطوع بصحتها الواردة في القرآن).

الموقف الثاني: وهو ما عليه جماهير المتكلمين =فقد تناقضوا في هذه القضية؛ فمع تسليمهم لأصل الدليل؛ إلا أنهم فرقوا بين الماضي والمستقبل بتفريق عليل، فقالوا: إن الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل، والذي يمتنع هو دخول ما لا يتناهى في الوجود، لا تقدير دخوله شيئا بعد شيء.

وفي بيان قولهم يقول الإسكافي: (في إيجاب أن حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب: أن الفاعل لم يسبق فعله، ولم يكن قبله؛ وهذا محال، وليس في إيجاب أن فعل بعد فعل لا إلى آخر، إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله، ولم يكن قبله).

أي: أن في القول بحوادث لا أول لها؛ يلزم منه قدم العالم مع الله تبارك وتعالى، بخلاف القول بحوادث لا آخر لها.

ويقول الجويني؛ إجابة على اعتراض من اعترض بأنه: إذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها كما ثبت ذلك في نعيم الجنة، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها:

(قلنا: المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحادا على التوالي، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى ... وضرب المحصلون مثالين في الوجهين، فقالوا: مثال إثبات حوادث لا أول لها: قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما. فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا، ولا درهما.

ومثال ما ألزمونا: أن يقول قائل: لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا. فيتصور منه أن يجري على حكم ... الشرط).

=

=

قال شيخ الإسلام ابن تيميه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تحرير قول المتكلمين: (والأكثرون الذين وافقوا جهما، وأبا الهذيل على أصلهما، فرقوا بين الماضي والمستقبل من جهة العقل؛ بأن الماضي قد دخل في الوجود بخلاف المستقبل. والممتنع إنما هو أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى).

ومما أورده المخالفون على بقاء عذاب النار خصوصا =أن دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن مناهج العقل.

وقد أورد هذا الاعتراض صاحب المواقف، ولم يسم صاحبه

ومما أوردوه على خصوص حديث ذبح الموت، أن الموت عرض، فكيف يذبح؟

وفي تقرير ذلك يقول القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في توجيه الحديث: (ومحال أن الموت ينقلب كبشا؛ لأن الموت عرض، وإنما المعنى: أن الله سبحانه وتعالى يخلق شخصا يسميه الموت، فيذبح بين الجنة والنار).

ولم يقف التحريف عند هذا الحديث فحسب؛ إذ لو كان كذلك لهان الأمر، ولعدت " سقطة " تطوى ولا تذكر؛ بل إن القرطبي في هذا الموضع يؤسس قانونا كليا لكل ما يرد من النصوص التي تدل بأن العرض يمكن أن يعامل في الآخرة معاملة الجواهر والأجسام؛ فيقول بعد ذلك: (وهكذا كلما ورد عليك في هذا الباب: التأويل فيه ما ذكرت لك. والله أعلم!!).

ومن قبله يقول الغزالي - بعد أن رسم للناظر في النصوص درجات للتأويل، وما يسوغ فيه التأويل، وما لا يسوغ -: (وأما الوجود الحسي فأمثلته في التأويلات كثيرة. واقنع منها بمثالين:

أحدهما: قول رسول الله ﷺ: (يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش ...) فإن من قام عنده البرهان على أن الموت عرض أو عدم عرض، وأن قلب العرض جسما مستحيل غير مقدور = ينزل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك، ويعتقدون أنه الموت، ويكون ذلك موجودا في حسهم، لافي الخارج، ويكون سببا لحصول اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك؛ إذ المذبوح ميئوس منه.. ومن يقم عنده هذا البرهان، فعساه يعتقد أن نفس الموت ينقلب كبشا في ذاته ويذبح).

ويقول المازري: (الموت عندنا عرض من الأعراض، وعند المعتزلة عدم محض. وعلى المذهبين لا يصح أن يكون كبشا ولا جسما: والمراد التمثيل، ... والتشبيه).

=

=
وقد نحا هذا المنحى في الاستبعاد والإحالة من المعاصرين: الدكتور يوسف القرضاوي؛ فبعد أن نقل إنكار العلامة أحمد شاكر رَحِمَهُ اللَّهُ على ابن العربي في تأويل الحديث، وأن القضايا الغيبية لا تدركها العقول؛ لعجزها، وقصورها، وأن مسلك الشيخ أحمد شاكر يقوم على " منطق قوي ومقنع " =حاد – هداه الله – عن الجادة، وعاد إلى نصرة طريقة المؤولين لهذه النصوص فقال: (وكلام الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ[يعني: أحمد شاكر] قوي ومقنع = ولكنه في هذا المقام خاصة غير مسلم، والفرار من التأويل هنا لا مبرر له، فمن المعلوم المتيقن الذي اتفق عليه العقل والنقل: أن الموت الذي هو مفارقة الإنسان للحياة ليس كبشا، ولا ثورا، ولا حيوانا من الحيوانات؛ بل هو معنى من المعاني، أو كما عبر القدماء عرض من الأعراض. والمعاني لا تنقلب أجساما ولا حيوانات؛ إلا من باب التمثيل والتصور الذي يجسم المعاني والمعقولات. وهذا هو الأليق بمخاطبة العقل المعاصر. والله أعلم).

* دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدالة على بقاء الجنة والنار:

ومجمل القول في نقض دعوى الجهم، وأبي الهذيل في دعواهما: بامتناع وجود حوادث لا تتناهى في المستقبل؛ بأن يقال:

١ – إن هذه الدعوى قول مبتدع، لم يشهد له نص من كتاب أو سنة، ولم يعرف القول به عند الصحابة رضوان الله عليهم، ولا عند التابعين. فكيف تجعل المحدثات ميزانا توزن به الحقائق الشرعية؟!.

٢ – إن هذا القول الذي نصره الجهم تشبث به من جاء بعد؛ إنما جاء ليكون دعامة لتوطيد أصلهم بأن: "ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث "؛ إذ الدليل هو الطريق الوحيد عند المتكلمين للبرهنة على حدث العالم؛ ومن ثم إثبات قدم الصانع. وهذا الدليل مع خفاء مقدماته، وصعوبته ووعورته على كثير من النظار؛ فضلا عن غيرهم = لا حاجة لأهل الإيمان إليه؛ لأن الضرورة تدرك أن أعيان المحدثات لا بد لها من محدث، وأن هذه المحدثات تفتقر إلى رب غني لذاته، مستغن عن غيره، متصف بالكمال. فإذا انضاف إلى هذه الضرورة، الدلائل الشرعية المتضمنة للبراهين العقلية والتي تبين أن كل ما سوى الله حادث = أغنت تلك البراهين عن مثل هذه الطريقة البدعية، التي تخلو عن البرهان، ولا تفضي في الوقت نفسه إلى يقين.

٣ – أنه لا يلزم من القول بوجود ما لا يتناهى من الحوادث أن يكون كل فرد من تلك
=

=

الحوادث قديما؛ فإن الغلط دخل على هؤلاء المتكلمين حين ظنوا التسوية بين حكم المجموع وحكم الفرد، وأن الحكم المعطى للفرد يلزم منه إعطاؤه للجملة؛ في حين أنه لا يلزم مطلقا أن الحكم الذي يوصف به الفرد يوصف به الجملة، فإذا وصف كل فرد من الأفراد المتعاقبة بفناء أو حدوث = لم يلزم أن يكون هذا الوصف منطبقا على المجموع والنوع؛ بأن يلحقه فناء أو حدوث.

حاصل هذا: أن (النص والعقل دل على أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق حادث؛ كائن بعد أن لم يكن. ولكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد، مع كون الحوادث متعاقبة = حدوث النوع. فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلا عن الفعل والكلام، ثم حدث ذلك بلا سبب. كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل؛ فإن كل فرد فرد من المستقبلات المنقضية فان، وليس النوع فانيا؛ كما قال تعالى: {أكلها دائم وظلها} الرعد: ٣٥ وقال: {إن هذا لرزقنا ما له من نفاد (٥٤)} ص: ٥٤. فالدائم الذي لا ينفد - أي: لا ينقضي - هو النوع؛ وإلا فكل فرد من أفراده نافد منقض، ليس بدائم).

٤ - أن القول بامتناع حوادث لا تتناهى = يلزم منه لوازم باطلة؛ من أعظمها تعجيز الرب تبارك وتعالى. فإن الجهم بن صفوان يرى أن الفعل كان ممتنعا على الله تعالى، ثم صار ممكنا. وفساد هذا اللازم يدل على فساد ملزومه - بلا شك -؛ لذا فإن الجهم بن صفوان ومن تابعه على أصله من المتكلمين أرادوا بتقريرهم لامتناع حوادث لا تتناهى الرد على الفلاسفة القائلين بقدم العالم؛ في حين أن الفلاسفة اتخذوا من فساد قول هؤلاء ذريعة للشغب عليهم، والتمسك بقولهم في قدم العالم؛ ذلك أنه من المحال أن يكون الشيء ممتنعا لذاته في وقت ثم يكون ممكنا لذاته في وقت آخر؛ دون سبب حادث تعلق به فجعله ممكنا. لذا يقول الفيلسوف ابن رشد الحفيد - مفوقا سهامه لهذا القول -: (إذا فرضنا أن العالم محدث لزم - كما يقولون - أن يكون له - ولا بد - فاعل محدث. ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك؛ ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا، ولا محدثا. أما كونه محدثا؛ فلأنه يفتقر إلى محدث، وذلك المحدث إلى محدث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل.

وأما كونه أزليا؛ فإنه يجب أن يكون فعله بالمفعولات أزليا، فتكون المفعولات أزلية، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث. اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل

=

=

حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلمون ذلك؛ فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث.

وأيضا: إن كان الفاعل حينا يفعل، وحينا لا يفعل = وجب أن تكون هنالك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال، وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية.

وما يقوله المتكلمون في جواب هذا، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة، ليس بمنج ومخلص من هذا الشك؛ لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعول حادثا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا ...).

وما ذكره ابن رشد ملزم للمتكلمين، وإن كان ما يرمي إليه ابن رشد من إلزامه أشنع مما يقصده المتكلمون؛ فإن ابن رشد يتوخى إثبات قدم العالم، والمتكلمون مع خطأ دليلهم؛ إلا إنهم راموا من دليلهم هذا حقا.

ومع هذا؛ فإنه يقال للقائلين بأن الفعل كان ممتنعا على الله لذاته ثم صار ممكنا لذاته: لا يخلو الحال في الوقت الذي انقلب فيه الفعل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي من أمرين:

- إما أن يصح أن يفرض قبل هذا الوقت وقت يمكن فيه الفعل، أو لا. فإن منعوا؛ فهذا تحكم بلا برهان. وإن أجازوا = لزمهم أن يطردوا هذا الإمكان في الوقت الذي قبله أيضا لا إلى نهاية.

فإذا صح جواز حوادث لا نهاية لها = بطل المنع من وجود حوادث لا نهاية لها في المستقبل.

- وإما تفريق كثير من أهل الكلام بين الماضي والمستقبل؛ بأن الماضي قد دخل في الوجود دون المستقبل. ففاسد، ذلك أن الماضي والمستقبل أمران إضافيان نسبيان؛ فما من مستقبل إلا سيفنى ويصير ماضيا، وما من ماض إلا كان مستقبلا. فليس ما ذكروه من الفرق يعود إلى صفات كل منهما حتى يمكن القول بأن أحدهما ممكن والآخر ممتنع.

فما يقع في الوجود من الحركات هو المتناهي، ثم يعدم فيصير ماضيا؛ كما أنه كان معدوما لما كان مستقبلا (فوجوده بين عدمين، وكلما انقضت جملة حدثت بعدها جملة أخرى، فالذي صار ماضيا هو بعينه الذي كان مستقبلا، فإن دل الدليل على امتناع ما لا يتناهى شيئا قبل شيء = فهو بعينه دال على امتناعه شيئا بعد شيء).

=

=

وما ضربه الجويني وغيره من النظار من المثال، للتفريق بين الماضي والمستقبل = ليس عندالتحقيق بمطابق لما يقع من التسلسل؛ إذ قول القائل: "لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله درهما " ليس بمثال صالح لما قرره السلف من جواز وجود حوادث لا أول لها. وبيان ذلك: أن قول القائل: لا أعطيك إلا وأعطيك نفي للمستقبل؛ حتى يحصل مثله في المستقبل، ويكون قبله، وهذا ممتنع. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى؛ إن العطاء المستقبل، ابتداءوه من المعطي، والمستقبل الذي له ابتداء وانتهاء = محال أن يكون لا نهاية له؛ إذ كيف يصح وجود ما لا يتناهى فيما يتناهى؟.

لذا كانت الموازنة العادلة أن يقال - تمثيلا لما لا يتناهى في الماضي -:

لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما. فيكون ماضيا قبله ماض؛ وهذا ممكن ليس بممتنع، كما أنه لا يمتنع وجود مستقبل بعد مستقبل إلى ما لا نهاية.

وأما زعم ابن الزغواني أن القياس والعقل يصحح منع وجود حوادث لا تتناهى في المستقبل - كما هو الشأن في الماضي -؛ فهو زعم فاسد مبني على اعتقادهم جواز أن يرد السمع بخلاف ما تقرره الضرورة العقلية. وفساد ما زعم قد تجلى فيما سبق بيانه من فساد الأصل الذي قاس عليه من جهة الدلائل النقلية والعقلية.

نقض دعوى أن دوام الإحراق مع بقاء الحياة فهو خروج عن مناهج العقول:

يقال: قد تقدم مرارا أن الآخرة وأحوالها وكيفياتها تجرى على خلاف ما يشهده العباد في الدنيا = غيب يجب الإيمان به. وذا يحتمه العقل المهدي، الذي يعلم قصوره عن الإحاطة بكل شيء. ثم لا يخلو حال هذا المعترض من حالتين:

- إما أن يكون مؤمنا بقدرة الرب تبارك وتعالى على كل شيء. أو لا.

فإن كان مقرا مؤمنا؛ فلن يعجز عن تصور وقوع الإحراق لأجساد المعذبين مع بقاء الحياة وعدم انتفائها؛ فالذي خلق الأجساد في الدنيا، وجعل حياة تلك الأجساد تزول بانعدام البنية = قادر على أن يبقي حياتها في تلك الدار مع استمرار العذاب والإحراق وبقائه. ونظير هذا الاعتراض: ما سئل عنه المصطفى ﷺ؛ حيث قال له رجل: يا رسول الله، كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ فقال: (أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادرا على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟!).

ولست مندفعا إلى ذكر أمثلة هي من هذه القبيل؛ فكثير من أحوال الآخرة الإيمان بها مناط بالإيمان بكمال قدرة الرب تعالى. ومن ضاقت حوصلته عن ذلك؛ فالحديث معه

=

=

يتجه إلى تقرير دلائل كمال قدرة الرب تبارك وتعالى، ثم في متعلقاتها.
ثم يقال: إن الحياة معنى، والألم والعذاب والإحراق معان غيره =فبقاء هذه المعاني مع انتفاء الحياة ليس مناقضا لمقتضى العقل، كما أن انتفاء هذه المعاني مع بقاء الحياة ليس خارجا أيضا عن ضرورة العقل، ذلك أن كل غيرين لابد أن يصح من بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر؛ وإلا انتفت الغيرية والتبس حالهما بحال المعنى الواحد.
يقول الإمام ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: (.. ذلك أن الحياة معنى، والآلام واللذات والمعلوم معان غيره. وغير مستحيل وجود الحياة مع فقد هذه المعاني، ووجود هذه المعاني مع فقد الحياة =لافرق بين ذلك).
وأما الجواب عن دعوى استحالة ذبح الموت لكونه عرضا فقد سبق في مبحث الميزان بيان فساد القول بامتناع وزن الأعراض أو ذبحها وأن التسليم بدلالة هذه النصوص وفهمها على وفق سنن المعهود من الخطاب في زمن التشريع = هو عند التحقيق المسلك المأمون الموافق للعقل، المهدي بهداية الوحي.
وما ذهب إليه عدد من أهل السنة كالإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: أن الله يقلب الموت كبشا ليذبح، وأن الله قادر على ذلك بإنشائه من العرض جسما في صورة الكبش لا أن الذبح واقع على الموت نفسه. مقررا ذلك بقوله رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهذا الكبش، والإضجاع، والذبح، ومعاينة الفريقين ذلك = حقيقة لا خيال، ولا تمثيل؛ كما أخطأ فيه بعض الناس خطا قبيحا، وقال: الموت عرض، والعرض لا يتجسم؛ فضلا عن أن يذبح. وهذا لا يصح؛ فإن الله سبحانه ينشئ من الموت صورة كبش يذبح، كما ينشئ من الأعمال صورا معاينة؛ يثاب بها، ويعاقب. والله تعالى ينشئ من الأعراض أجساما تكون الأعراض مادة لها، وينشئ من الأجسام أعراضا، كما ينشئ سبحانه وتعالى من الأعراض أعراضا، ومن الأجسام أجساما.
فالأقسام الأربعة ممكنة مقدورة للرب تعالى، ولا يستلزم جمعا بين النقيضين، ولا شيئا من المحال. ولا حاجة إلى تكلف من قال: إن الذبح لملك الموت = فهذا كله من الاستدراك الفاسد على الله ورسوله، والتأويل الباطل الذي لا يوجبه عقل، ولا نقل. وسببه: قلة الفهم لمراد الرسول ﷺ من كلامه. فظن هذا القائل: أن لفظ الحديث يدل على أن نفس العرض يذبح. وظن غالط آخر: أن العرض يعدم، ويزول، ويصير مكانه جسم يذبح.

=

(باب قول الخوارج في عذاب القبر)

وأما عذاب القبر فأكثر الخوارج تنكره، وتزعم أنه غير صحيح ولم يلتفتوا إلى ما جاء فيه من الأحاديث الصحيحة التي تؤكد ثبوته. يقول الأشعري: "والخوارج لا يقولون بعذاب القبر ولا ترى أحدًا يعذب في قبره". ويقول ابن حزم كذلك: "قال أبو محمد: ذهب ضرار بن عمرة الغطفاني أحد شيوخ المعتزلة إلى إنكار عذاب القبر وهو قول من لقينا من الخوارج".

وأما الإباضية فإنهم غير متفقين على نفي عذاب القبر أو ثبوته، بل انقسموا إلى فريقين؛ فريق يقول بثبوته وآخر ينفيه، وهذا ما يذكره النفوسي بقوله:

وأما عذاب القبر ثبت جابر... وضعفه بعض الأئمة بالوهن

وأما ورود الناس للنار إنه... ورود يقين العلم واللمح بالعين

وأما مذهب السلف في عذاب القبر فهو الاعتقاد بأن ذلك كائن لا محالة، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق، وأن الشخص يعذب فيه أو ينعم على هيئة لا يعلمها إلا الله تعالى وحده، وهذا العذاب هو جزء يسير من عذاب يوم القيامة كما قال تعالى في ثبوت ذلك عن آل فرعون: النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَاب [غافر: ٤٦]. يقول الطبري عن تعذيب آل فرعون: "إنهم لما هلكوا وأغرقهم الله جعلت أرواحهم في أجواف طير سود فهي تعرض على

=

ولم يهتد الفريقان إلى هذا القول الذي ذكرناه، وأن الله سبحانه وتعالى ينشئ من الأعراض أجساما، ويجعلها مادة لها..).

فيقال: ما ذهب إليه ابن القيم ومن وافقه من الأئمة قائم على اعتقاد دخول ذلك -أعني الذبح للموت - في حيز الممتنع لذاته، ودعوى الامتناع تفتقر إلى سند علمي يصححها. وقد تقدم أنه لا امتناع، والوقوف على مورد النص أسلم وأحكم.

النار كل يوم مرتين غدوًا وعشيًا إلى أن تقوم الساعة".

وقد جاءت الأحاديث بصحة القول بوجود عذاب القبر أو نعيمه بروايات عديدة توجب الاعتقاد الجازم بصحة وقوعه ومنها:

١ - عن أبي هريرة رضي الله عنه كان رسول الله ﷺ يدعو: ((اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ومن عذاب النار، ومن فتنة المحيا والممات، ومن فتنة المسيح الدجال)).

٢ - ما ورد عنه ﷺ من أنه دعا لجنازة بدعاء قال فيه: ((وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر- أو: من عذاب النار)).

٣ - عن البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: ((خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار فانتهينا إلى القبر، ولما يلحد، فجلس رسول الله ﷺ وجلسنا حوله كأنما على رؤوسنا الطير وفي يده عود ينكت به الأرض فرفع رأسه فقال: "استعيذوا من عذاب القبر مرتين أو ثلاثا)).

والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدًا كلها تدل دلالة واضحة لا لبس فيها ولا غموض على حقيقة عذاب القبر، فلا يكذب به بعد ورود هذه الأحاديث إلا من هلك، فالإيمان بذلك عند السلف من الضروريات المسلمة، يقول ابن أبي العز عن حديث البراء الآنف الذكر: "وذهب إلى موجب هذا الحديث جميع أهل السنة والحديث، وله شواهد من الصحيح".ثم أورد عدة شواهد للبخاري وأبي حاتم ثم قال: "وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلًا وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به، ولا يتكلم في كيفيته إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته لكونه لا عهد له به في هذه الدار".وأما إنكار من ينكر عذاب القبر بحجة أن الميت يفنى فيه ويصبح ترابًا، أو بحجة أن من أحرق

أو أكلته السباع لا يمكن تعذيبه، فإنه أمر لا ينبغي اعتباره في مقابلة النصوص الثابتة، إذ أن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يعذب الميت ويحاسبه في أي صورة كان؛ فإن التعذيب ليس على الجسد المعهود فقط فإذا ذهب انتهى عذابه، وإنما الروح هو الذي يعذب أو ينعم في القبر قبل يوم القيامة، ولا مانع في قدرة الله أن يصل العذاب إلى الجسد بأي طريقة وعلى أي نحو كان؛ لأن " عذاب القبر يكون للنفس والبدن جميعًا باتفاق أهل السنة والجماعة، تنعم النفس وتعذب مفردة عن البدن ومتصلة به"، وليس على الله شيء مستحيل[1].

---

(١) (منبهة): مما استند إليه المبطلون لأخبار هذا الباب مجموع ضرورتين لا يمكن دفعهما: الضرورة العقلية، والضرورة الحسية.
فأما الضرورة الأولى: فإنه من المحال عقلا بعد موت الإنسان وتوسيده الثرى، وصيرورته إلى جثة هامدة لا حياة فيها: أن يشعر بالعذاب أو النعيم في قبره، أو أن تقع المساءلة والخطاب له؛ إذ شرط ذلك الحياة، والحياة زالت بزوال الروح، والبنية قد انتقضت؛ فامتنع عقلا ما ذكر في تلك الأحاديث.
يقول (حسن الترابي) في تقرير هذا الاعتراض: «هناك أفكار متخلفة.. مثلا هناك من يقول بمنكر ونكير، وعذاب داخل القبر، وهذا غير صحيح! والإنسان حينما يموت تصعد روحه لله سبحانه وتعالى، أما الجسد فيتآكل وينتهي، لا يبعث مرة أخرى».
ويقول (نيازي عز الدين): «الحياة أساس من أجل تواجد الألم، والموت إيقاف له، ولذلك يقول لنا الله تعالى في القرآن لعلمه هذه الحقائق: {إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين} [النمل: ٨٠]، فلا الميت قادر على السمع، ولا الذي فقد حاسة السمع، كلاهما لا يسمع، ثم نحن نقول: لا؛ بل إن الميت يسمع أصوات نعالهم؟!.. {ثم لا يموت فيها ولا يحيى} [الأعلى: ١٣]، الله يقول: (لا يموت فيها) حتى يبقيه في العذاب الدائم، لأنه إن مات توقف العذاب..".
أما الضرورة الأخرى: فيقولون: أننا بعد طول التجارب نكشف عن القبر، فلا نجد ملائكة يضربون بمطارق من حديد، ولا نرى فيه حيات، ولا ثعابين، ولا نيرانا، بل نرى أجسادا بالية، أو عظاما نخرة، بل لو كشفنا عنه في كل حالة، لوجدناه فيه لم يذهب ولم =

=

يتغير عن حالته السابقة.

فكيف يصح بعد ذلك الزعم بأن الميت يقعد في قبره؟ مع كوننا لو وضعنا زئبقا بين عينيه، أو دخنا على صدره، وأتيناه بعد برهة من الزمن؛ لما تغير زئبق ولا دخن عن وضعهما! ثم إنا نفتح القبر فنجد لحدا ضيقا على قدر ما حفرناه؛ فكيف تزعمون أن القبر يتسع له وللملكين السائلين له؟!

* دفع دعاوى المعارضات الفكرية المعاصرة
عن أحاديث عذاب القبر ونعيمه

لقد دلت الأحاديث المساقة السابقة على ثبوت فتنة البرزخ، وأن في القبر عذابا ونعيما للميت بحسب عمله، وذلك مقتضى عدل المولى تبارك وتعالى، وموجب أسمائه وكماله، أن ينعم أرواح وأبدان أوليائه، ويعذب أرواح وأبدان أعدائه؛ فيذيق بدن المطيع له وروحه من أنواع النعيم ما يليق به، ويذيق بدن الفاجر والعاصي له وروحه ما يناسبه.

وقد نص الأئمة على تواتر الأحاديث في إثبات عذاب القبر ونعيمه، ومساءلة منكر ونكير، وتظاهرها عنه ﷺ، بل وانعقد إجماعهم على ما حوته من أخبار.

يقول ابن العطار: «إثبات عذاب القبر هو مذهب أهل السنة، وهو مما يجب اعتقاد حقيقته، وهو مما نقلته الأمة متواترا».

وقال ابن عبد البر: «ليس من أئمة المسلمين وفقهائهم، وحملة الآثار منهم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم: أحد ينكر فتنة القبر، فلا وجه للاشتغال بأقاويل أهل البدع والأهواء المضلة».

ويقول ابن القطان الفاسي: «أجمع أهل الإسلام من أهل السنة على أن عذاب القبر حق، وعلى أن منكرا ونكيرا ملكي القبر حق، وعلى أن الناس يفتنون في قبورهم بعدما يحيون فيها..".

حتى المعتزلة -مراغمو السنن بالعقليات- مجمعون على الإقرار بعذاب القبر إلا النادر! ترى إقرارهم في ما نص عليه مقدمهم عبد الجبار الهمداني (ت ٤١٥ هـ) بقوله: «فصل في عذاب القبر: وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء ينقل عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر، ولا يقرون به!..".

ثم أخذ يستدل لعذاب القبر ونعيمه؛ ومن أهل العلم من يجعل مدار الآيات الدالة على

=

هذا الأمر على ثلاث آيات؛ وهو المفهوم من صنيع البخاري، وبلغ بها ابن القيم خمس آيات، وابن رجب ست آيات.
فمن الدلائل القرآنية التي أشارت إليها:
قوله تعالى: {وحاق بآل فرعون سوء العذاب (٤٥) النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب} [غافر: ٤٥ - ٤٦].
يقول الزمخشري: «عرضهم عليها: إحراقهم بها، يقال: عرض الإمام الأسارى على السيف، إذا قتلهم به؛ وقرئ: (النار) بالنصب، وهي تعضد الوجه الأخير، وتقديره: يدخلون النار يعرضون عليها.. ويجوز أن يكون {غدوا وعشيا} عبارة عن الدوام».
فمعنى العرض في هذه الآية كمعنى عرض الكفار على النار يوم القيامة في قوله تعالى: {وتراهم يعرضون عليها خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفي} [الشورى: ٤٥]؛ أي: أن الكفار يبتدئ نظرهم إلى جهنم من تحريك لأجفانهم ضعيف خفي بمسارقة، كما ترى المصبور ينظر إلى السيف من شدة الهول.
فلصريح معنى آية عرض آل فرعون على النار في إثبات عذاب في البرزخ، قال ابن كثير: «هذه الآية أصل كبير في استدلال أهل السنة على عذاب البرزخ في القبور».
وقال ابن القيم في الآية: «ذكر ﷻ فيها عذاب الدارين ذكرا صريحا لا يحتمل غيره».
ومن تلكم الآيات القرآنية التي ألمحت أيضا إلى مسألتنا:
قوله تعالى: {ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون} [الأنعام: ٩٣].
قال ابن قيم الجوزية فيها: «هذا خطاب لهم عند الموت، وقد أخبرت الملائكة -وهم الصادقون- أنهم حينئذ يجزون عذاب الهون، ولو تأخر عنهم ذلك إلى انقضاء الدنيا لما صح أن يقال لهم: {اليوم تجزون}».
هذا ليتقرر أن عذاب القبر ونعيمه، وإن نصت الأحاديث عليها وجلتها؛ فلا يعني ذلك خلو القرآن من الإشارة إليها.
فأما جواب ما ادعوه من الضرورة العقلية، بيانه في التالي:
أولا: قاعدة أهل السنة والجماعة التي فارقوا بها طوائف المبتدعة والضلال، والتي طردوها في جميع أبواب الدين أصوله وفروعه: أنه لا تقوم قدم الإسلام إلا على ظهر

=
التسليم والاستسلام.
فأهل السنة ومن تبعهم في ذلك، أقروا بهذه الأخبار النبوية وصدقوها، وأجروها على حقائقها، وآمنوا بأن لله الحكمة البالغة في ذلك، يفعل ما يشاء من عقاب ونعيم، وأن الإيمان بذلك هو من الإيمان بالغيب، الذي هو من أخص خصائص أهل الإيمان، وهو مدار الابتلاء.
فوجب حمل ما تضافرت عليه النصوص، ودلت عليه الأخبار من عذاب القبر ونعيمه، وحصول السؤال للميت من الملكين: وجب حمل كل ذلك على الحقيقة، إذ ليس هناك ما يحيلها؛ لا من جهة الدلائل النقلية، ولا العقلية؛ فعذاب القبر ونعيمه ثابت في الأخبار، وليس في بدائه العقل ما يدفعه، بل تلك الأخبار موافقة لأحكامه أتم الموافقة.
ثانيا: أن دعواهم استحالة حصول العذاب للمقبور وقد صار مجرد جثة هامدة لا روح فيها، أو في حال انتقاض بنيته، مع انتفاء الحياة عنه: دعوى باطلة؛ لأن النصوص قد أبانت أن الروح تعاد إلى الميت إعادة غير الإعادة المألوفة في الدنيا؛ ليجري للميت السؤال والامتحان وما بعدهما، والدليل قد أبان عن ذلك، والعقل لا يحيله، فيلزم التصديق بما وراء ذلك من السؤال والخطاب، والعذاب والنعيم للمقبور.
والبراهين على حصول هذا النوع من الحياة كثيرة:
منها ما جاء في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه المشهور في تشييعهم مع نبيهم ﷺ جنازة رجل من الأنصار، حيث قال النبي ﷺ: «إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا، وإقبال من الآخرة، نزل إليه ملائكة من السماء، بيض الوجوه ... »، والشاهد فيه قوله ﷺ بعد ذلك: «فتعاد روحه في جسده، فيأتيه ملكان، فيجلسانه، فيقولان له: من ربك؟ ... » الحديث.
قال ابن القيم معلقا على هذا الحديث: «قد كفانا رسول الله ﷺ أمر هذه المسألة، وأغنانا عن أقوال الناس؛ حيث صرح بإعادة الروح إليه».
وقد أورد ابن رجب آثارا كثيرة عن السلف، تشهد لحديث البراء بن عازب رضي الله عنه، ثم أعقب ذلك بقوله:".. فهؤلاء السلف كلهم صرحوا بأن الروح تعاد إلى البدن عند السؤال، وصرح بمثل ذلك طوائف من الفقهاء والمتكلمين من أصحابنا وغيرهم؛ كالقاضي أبي يعلى وغيره، وأنكر ذلك طائفة؛ منهم: ابن حزم وغيره، وذكر أن السؤال للروح خاصة، وكذلك سماع الخطاب، وأنكر أن تعاد الروح للجسد في القبر للعذاب
=

=

وغيره.

وقالوا: لو كان ذلك حقا للزم أن يموت الإنسان ثلاث مرات، ويحيا ثلاث مرات، والقرآن دل على أنهما موتتان وحياتان: وهذا ضعيف جدا؛ فإن حياة الروح ليست حياة تامة مستقلة كالحياة الدنيا، كالحياة الآخرة بعد البعث، وإنما فيها نوع اتصال بالبدن، بحيث يحصل شعور للبدن، وإحساس بالنعيم والعذاب وغيرهما؛ وليس هو حياة تامة حتى يكون انفصال الروح به موتا تاما! وإنما هو شبيه بانفصال روح النائم عنه، ورجوعها إليه؛ فإن ذلك يسمى موتا وحياة».

وليست تشترط سلامة البنية وعدم انتقاضها ليصح حلول الروح فيها، فإن هذا مدفوع من وجهين:

الأول: أن البنية لا تنتقض بالموت نفسه، فقد يبقى بعض الموتى في قبورهم على بنيتهم زمانا ولا يتغير حالهم، وقد ثبت النص بتخصيص الأنبياء عليهم السلام بذلك؛ وكذا دلت المشاهدة على تحققه لبعض الموتى.

الثاني: أنه وإن انتقضت بعض البنية؛ فلا يمنع هذا الانتقاض من حلول الروح بالباقي من بدن الميت، ولهذا فإنه من المشاهد قطع يدي الحيوان ورجليه وهو حي، وقد عقد البيهقي بابا في كتابه «إثبات عذاب القبر» وسمه بـ «باب: جواز الحياة في جزء منفرد، وأن البنية ليست من شرط الحياة، كما أنها ليست من شرط الحي، وفي ذلك جواز تعذيب الأجزاء المتفرقة».

والله تعالى قادر على إعادة الروح إلى جميع البدن، وإلى بعض أجزائه، وكلاهما في متعلق قدرة الرب سواء، {إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون} [يس: ٨٢].

فإذا تبين اختلاف تعلق الروح بالجسد في البرزخ عنه في الدنيا، فقد فسد تبعا لذلك قول المخالف: أن فقد الميت لأدوات الإحساس يفقده الشعور بالعذاب أو النعيم؛ وذلك أن الحقيقة الشرعية دلت على أن الإنسان مركب من نفس وبدن، وانقسام الدور إلى ثلاث: دار الدنيا، ودار البرزخ، والدار الآخرة، ولكل واحدة من هذا الدور أحكامها التي تختص بها عن غيرها.

فالله تعالى جعل أحكام الدنيا: على الأبدان، والأرواح تبع لها؛ ولذا أناط الأحكام الشرعية على ما يظهر من اللسان والجوارح، وإن أضمرت النفوس خلافه.

وجعل أحكام البرزخ: على الأرواح، والأبدان تبع لها، وتجري أحكامه على الأرواح،

=

=

فتسري على الأبدان نعيما أو عذابا، بحسب تعلقها به.

وجعل أحكام دار القرار: على الأرواح والأبدان معا.

فمن ماثل بين هذه الدور في الأحكام، وساوى بينها، فقد خالف مقتضى البراهين الشرعية، والدلائل العقلية؛ إذ العقل يمنع من الجمع بين المختلفات، كما يأبى التفريق بين المتماثلات.

فإذا علم هذا الاختلاف بين الدور: زال الإشكال، وانقشعت حجب الحيرة، واستبان «أن النار التي في القبر والخضرة: ليست من نار الدنيا، ولا زرع الدنيا، وإنما هي من نار الآخرة وخضرتها، وهي أشد من نار الدنيا، فلا يحس بها أهل الدنيا؛ فإن الله يحمي عليه ذلك التراب والحجارة من تحته، حتى تكون أعظم حرا من جمر الدنيا، ولو مسها أهل الدنيا لم يحسوا بذلك، وقدرة الرب تعالى أوسع وأعجب من ذلك».

ومن لطف الله تبارك وتعالى، أن صرف أبصارنا وأسماعنا عن إدراك ما يحصل للمدفونين؛ رحمة بعباده، لعلمه تبارك وتعالى أن قدرهم لا تثبت على رؤية العذاب وسماعه، واختبارا لنا؛ إذ لو كان الغيب شهادة لآمن كل الناس، ولزال أصل الجزاء، ولما حصل التمايز بين المؤمنين والكافرين، وعلى هذا وفاق أهل السنة.

يقول ابن تيمية: «العذاب والنعيم على النفس والبدن جميعا باتفاق أهل السنة والجماعة، تنعم النفس وتعذب منفردة عن البدن، وتنعم وتعذب متصلة بالبدن، والبدن متصل بها؛ فيكون النعيم والعذاب عليها في هذه الحال مجتمعين، كما تكون على الروح منفردة عن البدن».

فالحاصل: أنه ليس في العقول ما يحيل أن يمس الأبدان من العذاب أو النعيم ما لا يحس به الناس في الدنيا، والله تعالى يقول: {ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عذاب الحريق} [الأنفال: ٥٠].

فما في هذه الآية يجري كله للميت الكافر أثناء موته، يعذب بضرب وجهه ودبره، وليس أحد ممن حوله يرى ذلك، ولا هو يشعر به إنسان، «فإن ما وهبه الله تعالى له من نعمة الحواس مناسب لضعفه وعجزه، فكانت حواسه على قدره في الخلق، ومهما جاهد الإنسان للبلوغ بها إلى حد يفوق طبيعتها البشرية المتصفة بالنقص والعجز: فلن يفلح، لأن هذا قسمه الذي اختاره الله، وهذا القسم والخلقة جارية على مقتضى حكمة الله تبارك وتعالى، العالم بوجوه المصالح، وأفنان الخيور».

=

(باب قول الخوارج في الشفاعة)

ينكر معظم الخوارج ما ورد عن رسول الله ﷺ في ثبوت الشفاعة في أهل المعاصي من أمته، كما وردت بذلك الأحاديث الصحيحة المتواترة والآيات

=

وفي هذا بطلان الدعوى الثانية في إحالة الضرورة الحسية.

أما استدلال المعترض بقوله تعالى: {إنك لا تسمع الموتى} على انتفاء قدرة الميت على السماع لفقد آلة ذلك:

فمثال منه مندرج فيما يسميه الجدليون بـ «الاستدلال بمحل الشاهد»! وليس يصح في باب الاحتجاج؛ ذلك أنه قد يقال: بأن نفي السماع في الآية هو لاختلاف أحكام الدارين، وانتفاء قناة التواصل بينهما، إلا بنص شرعي يثبت ذلك لبعض الأعيان، وليس لكون الميت فاقدا للقدرة على جنس السماع لفقد آلته كما يدعيه المعترض.

على أن من العلماء من يذهب أن المرا من السماع في الآية ما هو بمعنى الانتفاع والاستجابة، «فإنه في سياق خطاب الكفار الذين لا يستجيبون للهدى ولا للإيمان إذا دعوا إليه.

نظير ذلك قول الله تعالى: {ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها} [الأعراف: ١٧٩]، فالآية في نفي السماع والإبصار عنهم، لأن الشيء قد ينفى لانتفاء فائدته وثمرته، فإذا لم ينتفع المرء بما يسمعه ويبصره، فكأنه لم يسمع ولا يبصر، فسماع الموتى هو بهذه المثابة».

والذي ينعقد القلب عليه في هذا الباب: أن ما يجري للميت من صنوف العذاب والنعيم؛ وكيفية بصره وسمعه، ليس من جنس المعهود في هذه الدنيا.

وفي تقرير هذا المعنى يقول ابن القيم: «سر المسألة: أن هذه السعة، والضيق، والإضاءة، والخضرة، والنار؛ ليس من جنس المعهود في هذا العالم، والله سبحانه إنما أشهد بني آدم في هذه الدار ما كان فيها ومنها، فأما ما كان من أمر الآخرة فقد أسبل عليه الغطاء؛ ليكون الإقرار به، والإيمان به سببا لسعادتهم».

القرآنية. قال ابن حزم: "قال أبو محمد: اختلف الناس في الشفاعة فأنكرها قوم وهم المعتزلة والخوارج، وكل من تبع أن لا يخرج أحد من النار بعد دخولها".

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان موقف الخوارج من الشفاعة: "وأما الوعيدية من الخوارج والمعتزلة فزعموا أن شفاعته إنما هي للمؤمنين خاصة في رفع الدرجات، ومنهم من أنكر الشفاعة مطلقًا". ويقول أيضًا: "وعند الخوارج والمعتزلة أنه لا يشفع لأهل الكبائر، لأن الكبائر لا تغفر ولا يخرجون من النار بعد أن يدخلوها لا بشفاعة ولا بغيرها".ويقول علي بن علي الحنفي شارح الطحاوية: "والمعتزلة والخوارج أنكروا شفاعة نبينا ﷺ وغيره في أهل الكبائر".ويقول المرداوي: "شفاعة النبي ﷺ نوع من السمعيات قد وردت بها الآثار حتى بلغت مبلغ التواتر المعنوي وانعقد عليها إجماع أهل الحق، قبل ظهور الخوارج الذين ينكرون الشفاعة".وقد ذكر صاحب إحدى الرسائل المخطوطة في الفرق الإسلامية اعتقاد طائفة من الخوارج فقال: "وهم قوم يرون القرآن مخلوقًا وينكرون الميزان والصراط والشفاعة والحوض وعذاب القبر، وقولهم قول المعتزلة".

وقد استند الخوارج في نفيهم الشفاعة إلى آيات من القرآن الكريم أخذوها على ظاهرها، وقصروا معناها على ما يريدون من حكم، غير ملتفتين إلى غيرها من الآيات والأحاديث التي أثبتت الشفاعة، ومن هذه الآيات التي استندوا إليها في نفي الشفاعة: قوله تعالى: فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ [المدثر: ٤٨]، وقوله تعالى فَمَا لَنَا مِن شَافِعِينَ [الشعراء: ١٠٠]، وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ [البقرة: ٢٥٤]، وأمثال هذه الآيات التي يدل ظاهرها على إبطال الشفاعة.

أما الشفاعة عند الإباضية فإنهم يثبتونها ولكن لغير العصاة بل للمتقين، وكأن

المتقي أحوج إلى الشفاعة من المؤمن المذنب في رأيهم. يقول صاحب كتاب الأديان منهم: "والشفاعة حق للمتقين وليست للعاصين".

وقال السالمي:

وما الشفاعة إلا للتقي كما... قد قال رب العلا فيها وقد فصلا "

وقد استشهد الربيع بن حبيب لهذا الرأي في مسنده بما رواه عن جابر بن زيد عن رسول الله ﷺ أنه قال: "ليست الشفاعة لأهل الكبائر من أمتي"، " يحلف جابر ابن زيد عند ذلك ما لأهل الكبائر شفاعة؛ لأن الله قد أوعد أهل الكبائر النار في كتابه، وإن جاء الحديث عن أنس بن مالك أن الشفاعة لأهل الكبائر فوالله ما عنى القتل والزنى والسحر، وما أوعد الله عليه النار".

ويقول الربيع أيضًا: "حتى بلغنا أن الشهيد يشفع في سبعين من أهل بيته إذا كانوا مؤمنين متقين".واستشهد الربيع بن حبيب لهذا الرأي أيضًا بما رواه من قوله ﷺ ((يا بني عبدالمطلب إن الله أمرني أن أنذركم فإني لا أغني عنكم الله شيئًا، ألا إن أوليائي منكم المتقون؛ ألا لا أعرفن ما جاء الناس غدًا بالدين فجئتم الدنيا تحملونها على رقابكم، يا فاطمة بنت محمد، ويا صفية عمة محمد، اشتريا أنفسكما من الله فإني لا أغنى عنكما من الله شيئًا)).وهذا ما قرره الحارثي أيضًا في نفي الشفاعة في كتابه (العقود الفضية).والواقع أن الآيات التي استدل بها الخوارج على نفي الشفاعة والتي ذكرناها من قبل، إنما تدل على نفي الشفاعة عن أهل الشرك أو نفي الشفاعة التي يثبتها الكفار لشركائهم من الأصنام، أو نفي الشفاعة التي تكون بغير إذن الله ورضاه، كما تدل على ذلك ظواهر الآيات. وأما ما ورد في مسند الربيع بن حبيب فهو خال من السند الصحيح ومعارض بما ورد في الصحيحين من الأحاديث التي تثبت لرسول الله ﷺ أنواع الشفاعات المختلفة، ومن ذلك قوله ﷺ: ((يخرج قوم من النار بعد ما

مسهم منها سفع فيدخلون الجنة فيسميهم أهل الجنة الجهنميين)).ومنها قوله ﷺ: ((يخرج من النار.. بالشفاعة كأنهم الثعارير. قلت: ما الثعارير؟ قال: الضغابيس، وكان قد سقط فمه فقلت لعمرو بن دينار: أبا محمد، سمعت جابر بن عبدالله يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: يخرج بالشفاعة من النار؟ قال: نعم)).ومنها ما ورد في حديث أنس رضي الله عنه وهو حديث طويل ورد في طلب أهل الموقف من الأنبياء عليهم السلام من يشفع لهم إلى الله لفصل القضاء، وكل يعتذر بذنب أصابه حتى يأتوا نبينا محمدًا ﷺ فيشفع لهم عند ذلك.وقد أخرج الإمام مسلم أحاديث كثيرة في ثبوت الشفاعة فذكر منها قوله ﷺ فيما يرويه عنه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((لكل نبي دعوة مستجابة يدعو بها فيستجاب له فيؤتاها، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة)).وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئًا)). على غير هذا من الأحاديث التي أوردها الإمام مسلم في هذا الباب.

والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدًا، ولسنا بصدد البحث في تفاصيل الشفاعة من أقسامها وشروطها... الخ، وإنما الغرض هو إثبات وجودها الذي ينفيه الخوارج.

والإيمان بثبوت الشفاعة لرسول الله ﷺ بناء على ما صح فيها من الأحاديث هو إجماع الأمة، وهو مذهب السلف الصالح رضي الله عنهم جميعًا، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: "أجمع المسلمون على أن النبي ﷺ يشفع للخلق يوم القيامة بعد أن يسأل الناس ذلك وبعد أن يأذن الله له في الشفاعة".

ويقول أيضًا: "والرسول ﷺ يستشفع به إلى الله أي يطلب منه أن يسأل ربه الشفاعة في الخلق أن يقضي الله بينهم، وفي أن يدخلهم الجنة، ويشفع في أهل الكبائر

من أمته، ويشفع في بعض من لا يستحق النار أن لا يدخلها، ويشفع في من دخلها أن يخرج منها، ولا نزاع بين جماهير الأمة أنه يجوز أن يشفع لأهل الطاعة المستحقين للثواب".ويقول أيضًا: "ومذهب أهل السنة والجماعة أن يشفع في أهل الكبائر، ولا يخلد أحد في النار من أهل الإيمان، بل يخرج من النار من في قلبه حبة إيمان أو مثقال ذرة".

(باب قول الخوارج في الميزان)

أما الميزان فيعتقد الإباضية أنه ليس ميزانًا له عمود وكفتان ولسان كما هو المشهور، وإنما يثبتون وزن الله للنيات والأعمال بمعنى تمييزه بين الحسن منها والسيئ وأن الله يفصل بين الناس في أمورهم ويقفون عند هذا الحد.

يقول النفوسي الإباضي في متن النونية:

فوزن أفاعيل العباد تميز... لينظر في عقبى مسيء ومحسن

وليس بميزان العمود وكفه... بل الوزن للنيات من كل دين

ويقول السالمي:

وما هنالك ميزان يقام كما... قالوا عمود وكفات لما عملا

وإنما الوزن حق منه عز ألم... تسمع إلى آية الأعراف محتفلًا

وقد أراد معمر أن يوفق بين معتقد الإباضية ومعتقد أهل السنة فقال: "كلا من الإباضية وأهل السنة مؤمنون أن الله سبحانه وتعالى يوم الجزاء يفصل بين عباده، وإن قوله تعالى الفصل، ووزنه الحق، وحكمه العدل، وكفى هذا لقاءً بينهما".

ولكن هذا التوفيق غير كامل لنفيهم حقيقة الميزان الثابت بالكتاب والسنة وإن كان هناك اتفاق بينهم على ما ذكر من المعاني الأخرى. والواقع أن الآيات

والأحاديث كلها تشير إلى أن هناك ميزانًا توضع فيه الحسنات والسيئات، وذلك أن الله تعالى قال: وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ [الأنبياء: ٤٧]، ويعتقد علماء السلف أنه ميزان حقيقي له لسان وكفتان توزن به أعمال العباد بناء على الأحاديث الواردة في ذلك – وإن امتنعوا عن تكييفهما –، فقد أخبر ﷺ بذلك كله لا ينكره إلا أهل البدع. يقول الأصفهاني: "كل ما أخبر به محمد ﷺ من عذاب القبر، ومنكر ونكير، وغير ذلك من أهوال القيامة والصراط والميزان والشفاعة والجنة والنار؛ فهو حق لأنه ممكن وقد أخبر الصادق فليزم صدقه". ويقول ابن تيمية: "أنه قد استفاضت بأخبار يوم القيامة تلك الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ ولم ينكرها إلا أهل البدع من خوارج ومعتزلة".

ويقول علي بن علي الحنفي مثبتاُ وزن الأعمال والعباد أنفسهم وكفتي الميزان: "والذي دلت عليه السنة أن ميزان الأعمال له كفتان حسيتان مشاهدتان". ثم استدل بحديث صاحب البطاقة قال: "فثبت وزن الأعمال والعامل وصحائف الأعمال، وثبت أن الميزان له كفتان، والله تعالى أعلم بما وراء ذلك من الكيفيات".

وقد أراد الله تعالى لبيان كمال عدله وظهور أمره للعيان أن ينصب الموازين القسط ليوم القيامة، فلا تظلم نفس شيئًا، وإن كان مثقال حبة من خردل. وأما نفي وزن الأعمال بأي حجة من الحجج كالقول بأنها أعراض لا تقبل الوزن بخلاف الأجسام فإن هذا قول خاطئ سببه قياس قدرة الله تعالى بقدرة العبد الضعيفة، فلا يستحيل على الله تعالى أن يزن الأعمال وزنًا ظاهرًا يرى للعيان، بل ويوزن العبد نفسه كما جاء في الحديث: "توضع الموازين يوم القيامة فيؤتى بالرجل فيوضع في كفه"، وروى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: ((إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة. قال: اقرءوا إن شئتم فَلا نُقِيمُ

لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا)) [الكهف:١٠٥]. وقال ﷺ في حق ابن مسعود حين ضحك الصحابة من دقة ساقيه: ((والذي نفسي بيده لهما أثقل في الميزان من أحد)).

وكما أنكر الإباضية الميزان أنكروا كذلك الصراط وقالوا إنه ليس بجسر على ظهر جهنم كما وصف في الأحاديث النبوية، يقول السالمي:

وما الصراط بجسر مثل ما زعموا... وما الحساب بعد مثل من ذهلا

أما السلف فإنهم يعتقدون بأن الصراط هو جسر جهنم، وقد بوب البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ على هذا بقوله: "باب الصراط جسر جهنم" ثم أورد عدة أحاديث منها حديث عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفيه يقول ﷺ: ((ويضرب جسر جهنم. قال رسول الله ﷺ: فأكون أول من يجيز ودعاء الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم، وبه كلاليب مثل شوك السعدان غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم، منهم الموبق بعمله ومنهم المخردل ثم ينجو)).ويقول ابن قدامة: "والصراط حق وتجوزه الأبرار ويزل عنه الفجار".ويقول ابن حجر عن الصراط إنه " الجسر المنصوب على جهنم لعبور المسلمين عليه إلى الجنة،، وكذا عند الشوكاني، وهذا هو اعتقاد السلف فيه[1].

---

(١) عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (ويضرب جسر جهنم) قال رسول الله ﷺ: (قال رسول الله ﷺ فأكون أول من يجيز. ودعاء الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم، وبه كلاليب مثل شوك السعدان، أما رأيتم شوك السعدان؟) قالوا: بلى يا رسول الله. قال: (فإنها مثل شوك السعدان، غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله. فتخطف الناس بأعمالهم؛ منهم الموبق بعمله ومنهم المخردل.
ثم ينجو) متفق عليه.
وعن أبي سعيد الخدري قال: قلنا يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟.. الحديث، وفيه: (ثم يؤتى بالجسر فيجعل بين ظهري جهنم). قلنا: يا رسول الله وما الجسر قال: (مدحضة مزلة عليه خطاطيف، وكلاليب، وحسكة مفلطحة لها شوكة عقيفاء تكون بنجد يقال لها السعدان المؤمن عليها كالطرف وكالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل =

=

والركاب، فناج مسلم، وناج مخدوش ومكدوس في نار جهنم حتى يمر آخرهم يسحب سحبا) متفق عليه.

وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: بلغني أن الجسر أدق من الشعرة، وأحد من السيف.

* دلت الأحاديث المتقدمة على إثبات الصراط يوم القيامة. والصراط في جاري لسان العرب: على زنة فعال؛ وهو: الطريق المستقيم. ومنه قول الشاعر:

أكر على الحروريين مهري ... وأحملهم على وضح الصراط

والسراط في الأصل: هو البلع. ومنه سمي صراطا؛ لأنه يسرط المارة فيه بكثرة سلوكهم به: أي يبتلعهم.

وأما في موارد الشرع: فهو الجسر المنصوب على متن جهنم لعبور الخلائق إلى الجنة.

قال الإمام النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: (جسر على متن جهنم يمر عليه الناس كلهم).

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ اللَّهُ: (الجسر المنصوب على جهنم، لعبور المسلمين عليه إلى الجنة).

وقد تضمنت النصوص المتقدمة صفات ذلك الصراط. وحاصل تلك الصفات:

- أنه أدق من الشعرة وأحد من السيف.
- أنه مدحضة مزلة، لا تثبت عليه الأقدام؛ إلا من ثبته الله تعالى.
- أن عليه كلاليب وخطاطيف، وحسكا مثل شوك السعدان، تخطف من أمرت بخطفه.
- أن الرسل على جانبيه يقفون، دعواهم يومئذ: (اللهم سلم سلم).

وبمضمون هذه الأدلة قال أهل السنة والجماعة، وعدوا ذلك من جمل عقائدهم، وقد نقل الإجماع على ذلك جلة من الأئمة:

قال أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأجمعوا على أن الصراط جسر ممدود على جهنم، يجوز عليه العباد بقدر أعمالهم، وأنهم يتفاوتون في السرعة والإبطاء بقدر ذلك).

وقال ابن القطان رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقد أجمع السلف على إثباته وهو جسر على متن جهنم ...).

وقد ذهب شرذمة من أهل البدع إلى مخالفة ما دلت عليه تلك النصوص من إثبات الصراط، وما اتصف به من الصفات، واختلفت مواقفهم تجاه تلك الأدلة.

وهي لا تخرج في جملتها عن أحد موقفين

- إما: رد تلك الدلائل مطلقا، وإنكار الصراط رأسا.

=

=

- وإما: تأويل الصراط أو تأويل صفاته الواردة في الأحاديث الصحيحة.

❋ من رد تلك الدلائل مطلقا:

وممن ذهب إلى إنكار الصراط رأسا: الجهم بن صفوان رأس الجهمية وإمامهم، ونسب إلى بعض أعيان وشيوخ المعتزلة، كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل، وبشر بن المعتمر،وبشر المريسي.

ومما ينبغي أن يلحظ أن في نسبة " إنكار الصراط " إلى جملة المعتزلة = نظرا؛ لأنه قد وجد من أئمة المعتزلة من يثبت أصل الصراط، كإثبات القاضي عبد الجبار، وإن كان إثباته له إثباتا منقوصا، لنفيه صفاته التي وردت بها السنة. - كما سيأتي بحول الله - ولذلك تراه ينكر على مشايخه تأويلهم للصراط بأنه: (الأدلة الدالة على الطاعات، التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار).

بأن: (ذلك مما لا وجه له؛ لأن فيه حملا لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره. وقد كررنا القول في أن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على حقيقته فذلك هو الواجب، دون أن يصرف عنه إلى المجاز).

وأما تأويل الصراط، فقد جنح إليه:

- بعض الإباضية، وذلك بتفسيرهم الصراط بأنه " الحق". وفي ذلك يقول عبد الله بن حميد السالمي: (قوله تعالى {أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أمن يمشي سويا على صراط مستقيم (٢٢)} الملك: ٢٢ هو عبارة عن الحق ... وعلى هذا يحمل ما ورد من الأحاديث في بيان الصراط؛ لأنه إنما هو تمثيل لحالة الحق، وبيان ما فيها من الحق العظيم، وتمثيل لأحوال سالكيه ما بين موبق ومخذول)،وقد ذهب السالمي في موطن آخر إلى تفويض ما دلت تلك الأحاديث من إثبات الجسرية وغير ذلك=إلى الله، فتراه يقول: (... والذي يظهر لي ابقاء الأحاديث على أصلها [يعني أحاديث الصراط] من غير تعرض لردها على راويها، وتفويض أمره إلى الله، فمن صدقها من غير قطع بفكر من خالفه فيها =فقد أحسن ظنه بالراوي، ولا بأس عليه إن شاء الله).

❋ أما من أنكر ما اتصف به الصراط:

- فكإنكار القاضي عبد الجبار، حيث أنكر كون الصراط أدق من الشعرة، وأحد من السيف، مع وصفه من عندياته بصفة لم تنعته به الأدلة الصحيحة الواردة في هذا الباب.

=

=

قال القاضي: (ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده: الصراط. وهو: طرق بين الجنة والنار، يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد دل القرآن عليه، قال الله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم (٦) صراط الذين أنعمت عليهم} الفاتحة: ٦ - ٧ فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية، من أن ذلك أدق من الشعر وأحد من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه، والمرور به؛ فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار ...).

-[وقد نسب إلى جماعة؛ كالإمام ((البيهقي))، و((العز بن عبد السلام)) وتلميذه ((القرافي)) رحمهم الله =إنكارهم أن يكون الصراط أدق من الشعر، وأحد من السيف، فتأول بعضهم ذلك بأنه عبارة عن مثل ضرب لعسر ويسر الجواز على الصراط بقدر ما أصابه العبد من المعاصي والطاعات، وأن وصفه بأنه (أحد من السيف) مثل للإبانة عن إسراع الملائكة في المضي لامتثال أمر الله، وإجازة الناس عليه.

وقد نقل السفاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن ((القرافي)) أنه قال تبعا ((للبيهقي)): (كون الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف: لم أجده في الروايات الصحيحة، وإنما يروى عن بعض الصحابة، فيؤول بأن أمره أدق من الشعر؛ فإن يسر الجواز عليه وعسره على قدر الطاعات والمعاصي، ولا يعلم حدود ذلك إلا الله. وقد جرت العادة بضرب دقة الشعر مثلا للغامض الخفي، وضرب حد السيف؛ لإسراع الملائكة في المضي لامتثال أمر الله، وإجازة الناس عليه).

والبيهقي نقل عن الحليمي تأويله ما جاء من أن الصراط أدق من الشعر، ثم أعقب نقله بنفي وجدانه هذا الوصف في الروايات الصحيحة، حيث قال: (قال الحليمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قوله: في الصراط إنه أدق من الشعرة معناه= أن أمر الصراط والجواز عليه أدق من الشعر أي: يكون عسره ويسره على قدر الطاعات والمعاصي، ولا يعلم حدود ذلك إلا الله عَزَّ وَجَلَّ لخفائها وغموضها، وقد جرت العادة بتسمية الغامض الخفي دقيقا وضرب المثل له بدقة الشعرة، وقوله: إنه أحد من السيف فقد يكون معناه- والله أعلم- أن الأمر الدقيق الذي يصدر من عند الله إلى الملائكة في إجازة الناس على الصراط يكون في نفاذ حد السيف ومضيه منهم إلى طاعته وامتثاله، ولا يكون له مرد، كما أن السيف إذا نفذ بحده وقوة ضاربه في شيء لم يكن له بعد ذلك مرد. قال البيهقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا اللفظ من الحديث لم أجده في الروايات الصحيحة).

=

=

- وتأول القاضي أبو بكر بن العربي (الكلاليب) الواردة في الحديث بأنها الشهوات الواردة في قول النبي ﷺ: (حفت النار بالشهوات)، فقال: (فالشهوات موضوعة على جوانبها، فمن اقتحم شهوة سقط في النار؛ لأنها خطاطيفها).

وكل ما تم سوقه من هذه التأويلات، لا تجد لها في الثبوت قدما، فليس لها أصل تنزع إليه ولا مأخذ من نور الحق تأوي إليه؛ وإنما مرد ذلك= الشغف بتأويل ما عجزت عقولهم عن إدراكه.

* سوق دعوى المعارض العقلي على أحاديث الصراط:

ومما أورده المخالفون لهذه الأحاديث من المعارضات العقلية على هذه الأحاديث الصريحة في إثبات الصراط، والتي أجمعت الأمة على معناها:

١ - أن الدار الآخرة ليست بدار تكليف؛ حتى يصح إيلام المؤمنين وتكليفهم بالمرور على هذا الصراط، الذي من صفته أنه أدق من الشعر، وأحد من السيف.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية، من أن ذلك أدق من الشعر، وأحد من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به؛ فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار. فإن تلك الدار ليست هي بدار تكليف؛ حتى يصح إيلام المؤمن، وتكليفه المرور عليه، على ما هذا سبيله في الدقة والحدة)

٢ - استحالة الجمع بين كونه أدق من الشعر وأحد من السيف، وبين (أن الملائكة يقومون بجنبيه، وأن فيه كلاليب وحسكا، وأن من يمر عليه يقع على بطنه، ومنهم من يزل ثم يقوم. وفيه: أن من الذين يمرون عليه من يعطى النور بقدر موضع قدميه؛ وفي ذلك إشارة: أن للمارين عليه مواطئ الأقدام = ومعلوم أن دقة الشعر لا يحتمل هذا كله)

فهذان الاعتراضان هما مجمل الاعتراضات العقلية المسوقة على أحاديث الصراط.

* دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الصراط:

دفع المعارض الأول:

أما دعواهم أن المرور على الصراط بنعته الثابت في السنة= مستحيل؛ لأن هذا الأمر بالمرور تكليف والتكليف منتف في الآخرة.

فالجواب: أن المنع مبني عند المخالف على امتناع التكليف في الآخرة. وحرف

=

=

"التكليف" هنا مجمل يفتقر إلى استفصال؛ فإن أريد بالتكليف ما يترتب عليه الثواب والعقاب، فلا ريب أن جميع الطوائف يوافقون على تحقق ذلك في الدنيا؛ لكونها دار ابتلاء وامتحان، وأيضا الاتفاق قائم على امتناع ذلك في دار الجزاء، فلا تكليف فيها بهذا المعنى، فيبقى النظر فيما قبل دخول الجنة والنار. وعلى هذا؛ يتحرر أن الدور بالنسبة للتكليف المبين معناه - بحسب موارد الشرع - تنقسم إلى ثلاثة أقسام. وهذه الأقسام هي من جهة تحقق التكليف فيها من عدمه:

القسم الأول: دار تكليف؛ وهي الدنيا. وهذا بلا خلاف بين أحد من المتشرعين.

القسم الثاني: دار لا تكليف فيها بلا خلاف أيضا، وهي دار الجزاء.

القسم الثالث: دار التكليف فيها ممكن؛ كالبرزخ، وعرصات القيامة، وذلك قبل دخول دار الجزاء.

فالمحققون من أهل السنة وغيرهم ينازعون في امتناع التكليف فيها، والدلائل الشرعية على ثبوت ذلك كثيرة، والناظر فيها يرى أن التكليف الواقع في هذه المواطن ليس المراد منه - فيما يظهر - ترتب الثواب والعقاب عليه على جهة الاطراد؛ بل قد يراد به - والله أعلم - في بعض المواطن غير ذلك.

ومجمل متعلقات التكليف-فيما يظهر والعلم عند الله- تدور على:

١ - إظهار الحال: كامتحان المقبورين في قبورهم، بسؤال الملكين لهم، وتكليفهم الجواب على ذلك. وكأمر الله للمؤمنين والمنافقين بالسجود له حين يكشف الرب تبارك وتعالى عن ساقه، كما ثبت في حديث أبي سعيد الخدري، وفيه قوله ﷺ: (فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة، فيذهب كيما يسجد، فيعود ظهره طبقا واحدا)، وكامتحان من لم تقم عليهم الحجة في الدنيا في عرصات القيامة، كما هو ثابت من حديث الأسود بن سريع، وغيره.

فالمحققون من أهل السنة وغيرهم ينازعون في امتناع التكليف فيها، والدلائل الشرعية على ثبوت ذلك كثيرة، والناظر فيها يرى أن التكليف الواقع في هذه المواطن ليس المراد منه - فيما يظهر - ترتب الثواب والعقاب عليه على جهة الاطراد؛ بل قد يراد به - والله أعلم - في بعض المواطن غير ذلك.

ومجمل متعلقات التكليف-فيما يظهر والعلم عند الله- تدور على:

١ - إظهار الحال: كامتحان المقبورين في قبورهم، بسؤال الملكين لهم، وتكليفهم

=

=

الجواب على ذلك. وكأمر الله للمؤمنين والمنافقين بالسجود له حين يكشف الرب تبارك وتعالى عن ساقه، كما ثبت في حديث أبي سعيد الخدري، وفيه قوله ﷺ: (فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة، فيذهب كيما يسجد، فيعود ظهره طبقا واحدا)، وكامتحان من لم تقم عليهم الحجة في الدنيا في عرصات القيامة، كما هو ثابت من حديث الأسود بن سريع، وغيره.

٢ - وقد يراد بالتكليف العقوبة: كما يحصل لبعض العصاة على الصراط؛ من تخطف الكلاليب لهم، وتعثر بعضهم عليه، كما في الأحاديث التي سيقت في أوائل هذا المبحث.

وبذا يتبين غلط القاضي عبد الجبار في منعه من وقوع التكليف باجتياز الصراط؛ ظنا منه أن في الأمر باجتيازه عقوبة لمن كان متحققا بكمال الإيمان. وهذا غلط بين؛ لأن الأمر باجتياز الصراط هنا مع وجود المشقة فيه، ليس المراد به إنزال العقوبة؛ فإن الله تبارك وتعالى اقتضت حكمته ورحمته ألا يعذب من لا ذنب له، بل يتعالى جل جلاله عن ذلك؛ فإن ذلك نقيض عدله وحكمته = وإنما الأمر بهذا الاجتياز - مع مشقته - لكونه موصلا إلى دار النجاة والخلاص، وهذا عين الحكمة والرحمة.

وليس مع المنكرين له أصل يرتكزون عليه من نقل أو عقل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقد زعم بعضهم أن هذا يخالف دين المسلمين؛ فإن الآخرة لا تكليف فيها. وليس كما قال، وإنما ينقطع التكليف إذا دخلوا دار الجزاء: الجنة، أو النار، وإلا فهم في قبورهم ممتحنون ومفتونون؛ يقال لأحدهم: من ربك؟ وما دينك؟ وكذلك في عرصات القيامة ... فدل ذلك على أن المحنة إنما تنقطع إذا دخلوا دار الجزاء، وأما قبل دار الجزاء امتحان وبلاء).

ومما يدل كذلك على عدم انقطاع التكليف قبل دخول دار الجزاء:

- ما ورد في حديث أبي سعيد الخدري المتقدم ذكره من دعوة الله تعالى في عرصات القيامة للمؤمنين والمنافقين للسجود وفيه (فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا. فلا يكلمه إلا الأنبياء، فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه؟ فيقولون: الساق. فيكشف عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة، فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقا واحدا..).

فهذه الأحاديث تدل دلالة واضحة على وقوع التكليف في غير دار القرار؛ إما إظهارا

=

=

للحال، كامتحان المقبورين، والأمر بالسجود حين يكشف الله ساقه جل وعلا. وإما عقوبة، كما يحصل لبعض العصاة على الصراط من تناول الكلاليب لهم، ووقوعهم في النار، وإما لغير ذلك. يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

(فإن قيل: فالآخرة دار جزاء، وليست دار تكليف؛ فكيف يمتحنون في غير دار التكليف؟

فالجواب: أن التكليف إنما ينقطع بعد دخول دار القرار، وأما في البرزخ وعرصة القيامة فلا ينقطع، وهذا معلوم بالضرورة من الدين).

وأما من نقل الإجماع على خلاف ذلك؛ كالآمدي وغيره، بأن الآخرة ليست دار تكليف.

فهذا الإجماع يمكن أن ينزل في موطن واحد؛ وهو دار القرار. وأما فيما دون ذلك، ففي صحة شمول هذا الإجماع لتلك المواطن نظر، والأدلة المتقدمة ترده؛ ولذلك قال الإمام الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقول الرازي بعدم التكليف في الآخرة ليس على إطلاقه؛ فإن التكليف بالمعرفة باق فيها، وقد جاء أنه تؤجج نار، ويؤمرون بالدخول فيها، فمن أقبل على ذلك صرف عنها. وهذا تكليف).

فإن سلم بحصول الألم للمؤمنين في هذا الاجتياز؛ فإن الألم يكفر الله به من خطاياهم،كما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: (ما يصيب المؤمن من وصب ولا نصب، ولا هم ولا حزن، ولا أذى؛ حتى الشوكة يشاكها، إلا كفر الله بها من خطاياه).

يقول القاضي عبد الوهاب المالكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ردا على من منع المرور على الصراط استنادا منه على هذه الشبهة: (واعتل محيل ذلك، بأن قال: إنه قد ثبت أن المؤمنين من أهل الثواب لا يجوز أن يلحقهم غم، ولا كرب، ولا ألم ...

والجواب: أن هذا رد للأخبار، ومعاندة للآثار، فيجب سقوطه، وهو على أن كونهم من أهل الثواب، لا يمتنع لحوق بهم، كما لحقهم.. في الحشر والنفخ في الصور =ويكون ذلك امتحانا لا عقوبة).

وأما دعوى استحالة الجمع بين كون الصراط أدق من الشعر، وأحد من السيف، وبين ما ورد من وقوف الملائكة على جنبي الصراط، وكون العباد يمرون على هذا الصراط مع صفته المذكورة.

فالجواب: ليس فيما وردت به الدلائل من خبر الصراط ما يحيله العقل، وأما كون الحس والعادة يقضيان بامتناع ذلك، فهذا قد يسلم؛ لكن المنبغي لحظه هنا - وقد تقدم

=

=

مرارا – أن موجب خطأ المنكرين لهذه الدلائل أمران: الأول: عدم تحقيقهم الإيمان بكمال قدرة الرب تبارك وتعالى، وأنه على كل شيء قدير. وقد عاب الله على الكافرين شكهم في ذلك، فقال تبارك وتعالى

{وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون (٦٧)} [الزمر]: وإلا فمن استقر في قلبه ذلك، وعلم تمام العلم من ربه، فإنه من المحال أن يقع لديه تشكيك لما دلت عليه تلك الأخبار الصحيحة. فإن (القادر على إمساك الطير في الهواء، قادر على أن يمسك عليه المؤمن، فيجريه، أو يمشيه).

الثاني: أن مما أوقع هؤلاء في الغلط: أنهم جعلوا كل ما يعزب عن الحس يلزم منه استحالة ذلك عقلا؛ فالقاعدة عند هؤلاء: أن كل ما لا يدرك بالحس؛ فليس بمعقول، وكل ما خرج عن المعهود المشاهد عند المنكر؛ فلا بد أن يكون مستحيلا.. ولا شك أن هذه القاعدة هي أصل ضلال من ضل وأنكر هذه الأحاديث. وهذا الخلط من أعظم الدلائل على بعد المنكرين عن حياض العلم والعقل، وهو ميسم بين على انحسار أفهام هؤلاء عن درك ما اشتملت عليه الأدلة الشرعية. وقد اعترف بهذا الخطأ أحد المنتسبين للفلسفة وهو "مسكويه" فقال مبينا الفرق بين ما يأباه العقل وبين ما يأباه الحس والعادة: (ليس يجوز أن ترد الشريعة من قبل الله تعالى بما يأباه العقل، لكن الشاك في هذه المواضع لا يعرف شرائط العقل وما يأباه؛ فهو – أبدا – يخلطه بالعادات، ويظن أن تأبي الطباع من شيء؛ هو مخالفة العقل. وقد سمعت كثيرا من الناس يتشككون بهذه الشكوك، وحضرت خصوماتهم وجدالهم، فلم يتعدوا ما ذكرته ... إن العقل إذا أبى شيئا فهو أبدي الإباء له، لا يجوز أن يتغير في وقت، ولا يصير بغير تلك الحال، وهكذا جميع ما يستحسنه العقل أو يستقبحه. وبالجملة؛ فإن جميع قضايا العقل هي أبدية واجبة على حال واحدة أزلية، لا يجوز أن يتغير عن حاله، وهذا أمر مسلم غير مدفوع، ولا مشكوك فيه.

فأما أمر الطبع والعادة؛ فقد يتغير بتغير الأحوال، والأسباب، والزمان، والعادات ...).

فتقرر من ذلك كله: أن خروج أخبار الصراط عن المعهود في نظر المنكر لا يوجب خروجها عن شرائط العقل، والأدلة الشرعية قد دلت على ذلك، فيجب التسليم بما دلت عليه؛ وذلك مقتض العقل المهدى.

=

(باب قول الخوارج في الإيمان)

في بيان حقيقة الإيمان عند الخوارج نجد أن لهم في ذلك اتجاهين

أما الاتجاه الأول:

=

الأمر الثالث: أن محصل الأدلة الشرعية المتعلقة باليوم الآخر: أن الأحوال والعادات يوم القيامة لا تبقى على اطرادها في الدنيا؛ ولذا قرر غير واحد من أئمة الإسلام أن اليوم الآخر تخرق به العادات. وعليه؛ فإن قياس أحوال الدنيا بأحوال الآخرة من الخروج عن منهج الحق والصواب؛ للبون بينهما.

وأما حمل تلك الأحاديث على أنها صادرة من المعصوم ﷺ على جهة التمثيل والتشبيه، وقلب الحقائق إلى معان؛ كل ذلك متى ما لاح لهم أدنى شبهة عقلية =فهو مسلك باطل، ويستلزم لوازم شنيعة للغاية.

وقعد لذلك القاضي ابن العربي حيث يؤثل قانونا بدعيا للأحاديث التي يوهم ظاهرها أنها مخالفة للعقل؛ ولا تكون متعلقة بالباري، ولا صفاته فيقول: (أحاديث يعارض ظاهرها مقتضى العقل، لا تتعلق بالباري ولا صفاته، ولكنها تتعلق بما أخبر عنه من المعاني.. فإذا جاء ما ينفي العقل ظاهره فلا بد أيضا من تأويله؛ لأن حمله على ظاهره، فيكون غير مفهوم والشرع لا يأتي به فلا بد من تأويله).

ومع ذا؛ فما جرى به قلم ابن العربي في تفسير الكلاليب -كماسبق نقله- بقوله: (فالشهوات موضوعة على جوانبها، فمن اقتحم شهوة سقط في النار؛ لأنها خطاطيفها) يمكن حمله على معنى لا ينتفي به حقيقة ما دل عليه اللفظ، فيكون مراده أن من تقحم الشهوات في الدنيا، كانت هذه الشهوات سببا لتخطف كلاليب الصراط له يوم القيامة. وعبارته تساعد على ذلك، مع حمل بعض الباحثين لكلامه على أنه جار مجرى التأويل. والذي دعاني إلى ذلك أمران:

الأول: أن عبارته يمكن أن تحمل على محمل صحيح، وحمله على ذلك أولى.

الثاني: أن ابن العربي قد أثبت الصراط ودقته وحدته ومرور الخلق عليه، وهي أمور أبعد في العادة من الكلاليب وتخطفها، فيبعد أن يثبت تلك وينفي حقيقة هذه.

فهو ما يراه أبو بيهس زعيم فرقة البيهسية ووافقته عليه فرقة الشبيبية إحدى فروع البيهسية وهو أن الإيمان عبارة عن المعرفة والإقرار، المعرفة بالله ورسله وما جاء به محمد جملة، والولاية لأولياء الله سبحانه والبراءة من أعداء الله والإقرار بكل ذلك.

يقول الأشعري في تقريره لرأي أبو بيهس هذا: "وزعم أبو بيهس أنه لا يسلم أحد حتى يقر بمعرفة الله، معرفة رسوله ومعرفة ما جاء به محمد، والولاية لأولياء الله سبحانه والبراءة من أعداء الله".

ويقول الشهرستاني في بيانه لآراء بيهس: "والإيمان هو أن يعلم كل حق وباطل، وأن الإيمان هو العلم بالقلب دون القول والعمل، ويحكى عنه أنه قال: الإيمان هو الإقرار والعمل وليس هو أحد الأمرين دون الآخر. وعامة البيهسية على أن العلم والإقرار والعمل كله إيمان". أي أنهم يخالفون أبا بيهس في حقيقة الإيمان.

ومما يجدر ذكره أن أبا بيهس انفرد عن أكثر الخوارج بهذا الرأي، وهو إخراج العمل من الإيمان، بينما أن دخول العمل في حقيقة الإيمان هو ما يقول به عامة الخوارج كما سنرى فيما بعد.

وهكذا عند الشبيبية حيث "زعموا أن الرجل يكون مسلما إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وتولى أولياء الله وتبرأ من أعدائه، وأخذ بما جاء من عند الله جملة وإن لم يعلم سائر ما افترض الله سبحانه عليه مما سوى ذلك أفرض هو أو لا، فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل به فيسأل".

ونحو هذا عند الشهرستاني إلا أنه قال في تمام النص أنهم يقولون: "ولا يضره أن لا يعلم حتى يبتلى به فيسأل". وتعبير الشبيبية هنا بالإسلام لا يختلف عن تعبير سابقيهم بالإيمان فهما عند الخوارج بمعنى واحد كما سنرى فيما بعد، وإذا كانوا قد أضافوا الشهادتين كجزء منه ولا يكون ذلك إلا نطقا باللسان إلا أنهم كما رأينا لا

يذكرون العمل بأنه جزء من الإسلام، بل يكون الشخص مسلما حتى يبتلى بالعمل فيسأل كما يقول الأشعري والشهرستاني. وفي هذا تظهر موافقتهم لأبي بيهس.

أما الاتجاه الثاني:

فهو اتجاه عامة الخوارج وهو أن حقيقة الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بكل ما جاء به الشرع، فلا إيمان لأحد عندهم لا يتحقق فيه القول والعمل بأوامر الشرع ونواهيه، وهو مالا طريق لنا سواه للاستدلال على ما في قرارة نفسه من تصديق.

يقول ابن حزم: "وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب وبالدين والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح".

ويثبت ابن حزم أيضا أن الخوارج "يقولون بذهاب الإيمان جملة بإضاعة الأعمال". أي أن الإيمان لا يتجزأ فإما أن يأتي به الشخص كاملا، وحينئذ يسمى مؤمنا أو ينقص منه بعض الأعمال فيخرج عن الإيمان.

ويثبت ابن تيمية أن الخوارج ترى أن "الإيمان المطلق يتناول جميع ما أمر الله به ورسوله، وأنه لا يتبعض". فمتى ذهب بعض ذلك فيلزم تكفير أهل الذنوب كما قال.

ويقول أحمد أمين: "وأهم ما قرره الخوارج في ذلك أن العمل بأوامر الدين من صلاة وصيام وصدق وعدل جزء من الإيمان وليس الإيمان الاعتقاد وحده، فمن اعتقد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر - فهو كافر".

ويقول الشيخ عبدالعزيز المحمد السلمان: "وعند الخوارج والمعتزلة أنه لا يسمى مؤمنا إلا من أدى الواجبات واجتنب الكبائر، ويقولون: إن الدين والإيمان

قول وعمل واعتقاد، ولكن لا يزيد ولا ينقص. فمن أتى كبيرة كالقتل واللواط وقذف المحصنات ونحوها كفر عند الحرورية واستحلوا منه ما يستحلون من الكفار" ؛ لأنه في نظرهم قد خرج عن الإيمان بفعل هذه المعاصي التي عملها والتي أيضًا تحل منه ما يحل من الكفار.

ويقول صاحب كتاب (الأديان) مثبتا لحقيقة الأعمال في الإيمان: "ولا ينفع إيمانا إلا بالعمل كما قال المسلمون: الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان".

والخوارج يتفقون في الرأي مع مذهب السلف في حقيقة الإيمان من أنه تصديق وقول وعمل. وقد أشار القاسم بن سلام إلى عدم انفراد الخوارج في قولهم بدخول الأقوال والأعمال في حقيقة الإيمان وإلى مشابهتهم للسلف في ذلك وإن اختلفوا عنهم في ما رتبوه على ذلك من نتائج، يقول في كتابه (الإيمان): "ولم ينفرد الخوارج بالقول بأن الإيمان قول وعمل، وإنما هو قول أهل السنة، وكل ما انفرد به الخوارج أنهم كفروا من لم يعمل وأقر باللسان".

واعتبار العمل جزءًا من الإيمان هو ما أطبق عليه السلف جميعًا. يقول الإمام أبو الحسن علي بن خلف بن بطال المالكي المغربي في شرح صحيح البخاري عن دخول الأقوال والأعمال في حقيقة الإيمان: "مذهب جماعة أهل السنة من سلف الأمة وخلفها أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص... فإيمان من لم تحصل له الزيادة ناقص".

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه لا إيمان بلا عمل فيقول: "ففي القرآن والسنة من نفي الإيمان لم يأت بالعمل مواضع كثيرة، ودلالة الشرع على أن الأعمال الواجبة من تمام الإيمان لا تحصى كثرة".

ثم ذكر تعاريف السلف للإيمان وأنهم يعرفونه بعبارات مختلفة وكلها صحيح ومؤداها واحد، فهم "تارة يقولون: هو قول وعمل، وتارة يقولون: هو قول وعمل ونية، وتارة يقولون: قول وعمل ونية واتباع السنة، وتارة يقولون: قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح. وكل هذا صحيح".

وقد عرفه الشيخ بدر الدين الحنبلي في مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية بقوله: "وهو قول وعمل يزيد وينقص، يزيد بالطاعة والحسنات، وينقص بالفسوق والعصيان".

وقال البخاري: "وهو قول وفعل".

وقال علي بن علي الحنفي: "ولا خلاف بين أهل السنة أن الله تعالى أراد من العباد القول والعمل، وأعني بالقول التصديق بالقلب والإقرار باللسان".

ويروي ابن حجر عن أبي القاسم اللالكائي قوله: "وروى بسنده الصحيح عن البخاري قال: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحدًا منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص".

ونحو هذا عند الشافعي فقد"قال الحاكم في مناقب الشافعي: حدثنا أبو العباس الأصم أخبرنا الربيع قال: سمعت الشافعي يقول: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص". ثم قال: "وقد استدل الشافعي وأحمد وغيرهما على أن الأعمال تدخل في الإيمان بهذه الآية: وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ - إلى قوله- دِينُ الْقَيِّمَةِ [البينة: ١: ٥]. قال الشافعي: ليس عليهم أحج من هذه الآية".

وقد اورد البخاري في صحيحه عدة تراجم كلها تشير إلى أن الأعمال من الإيمان، كقوله: "باب قيام ليلة القدر من الإيمان، باب الجهاد من الإيمان، باب تطوع قيام رمضان من الإيمان، باب صوم رمضان احتسابًا من الإيمان، باب الصلاة

من الإيمان". إلى آخر ما ذكره من أمثال هذه التراجم.

ويقول النووي عن دخول الأعمال في الإيمان عند السلف: "وأما إطلاق اسم الإيمان على الأعمال فمتفق عليه عند أهل الحق، ودلائله في الكتاب والسنة أكثر من أن تحصر، وأشهر من أن تشهر، قال تعالى: وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ [البقرة: ١٤٣]، وأجمعوا على أن المراد صلاتكم".

وإذا كانت الأعمال داخلة في حقيقة الإيمان عند السلف - كما رأينا - فإن ذلك باعتبارها شرط كمال فيه، قال ابن حجر بعد أن عرف الإيمان عند السلف بأنه "هو اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالأركان"، قال: "وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط في كماله، ومن هنا نشأ لهم القول بالزيادة والنقص".

بينما هي عند الخوارج جزء من حقيقة الإيمان، ولهذا رتبوا عليها كفر مرتكبي الذنوب، وبناءً على اعتبار العمل شرطًا في كمال وجود الإيمان، فإن السلف لا يطلقون اسم الإيمان الكامل على أحد إلا إذا كان غير مرتكب لكبيرة، ولا يطلقون على من أخل بفريضة من فرائض الإسلام الإيمان إلا مقيدًا بمعصية، فيقال: مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته.

قال النووي: "ولهذا لا يقع اسم المؤمن المطلق على من ارتكب كبيرة، أو بدل فريضة؛ لأن اسم الشيء مطلقًا يقع على الكامل منه، ولا يستعمل في الناقص ظاهرًا إلا بقيد، ولذلك جاز إطلاق نفيه عنه في قوله ﷺ: ((لا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن)) أي كامل الإيمان.

ويذكر ابن تيمية في حق من لم يستكمل الإيمان أن التحقيق عنده فيه "أن يقال: إنه مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، ولا يعطى الاسم المطلق، فإن الكتاب والسنة نفيا عنه الاسم المطلق، واسم الإيمان يتناوله فيما أمر الله به ورسوله؛

لأن ذلك إيجاب عليه وتحريم عليه، وهو لازم له كما يلزمه غيره، وإنما الكلام في اسم المدح المطلق".

ويقول السلمان في هذا الحكم: "وأما أهل السنة فقالوا: الإيمان قول باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية"، وإن "من أتى كبيرة فهو عندهم مؤمن ناقص الإيمان، وبعبارة أخرى مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، وفي الآخرة تحت مشيئة الله".

وهكذا يتضح لنا مذهب الخوارج بصفة عامة في حقيقة الإيمان، ومشابهتهم للسلف في قولهم بدخول الأقوال والأعمال في تلك الحقيقة، وإن اختلفوا عنهم في جعل الأعمال جزءا حقيقيًا من الإيمان يضيع الإيمان بضياعه، وفيما رتبوه على ذلك من أحكام تتصل بمرتكب الكبيرة كما سنرى فيما بعد، بينما جعله السلف جزءًا مكملًا يتوقف عليه كمال الإيمان.

وإن كان لنا ملاحظة على تعبير ابن حجر، فهو اعتباره شرطا للكمال جزءًا من الحقيقة. وليس الأمر كذلك، وإلا للزمه ما رتبه الخوارج من ضياع الحقيقة بضياع جزئها، ثم إن شرط الشيء غير جزئه، لأن الشرط خارج عن الحقيقة، والجزء داخل فيها.

وإذا كنا قد ذكرنا فيما سبق إجماع كتاب المقالات على أن الخوارج يعتبرون العمل جزءًا أساسيًا من الإيمان، بل لا يكون الإيمان إلا بالعمل عندهم، فإننا نجد أن الدكتور عبدالحليم محمود رَحِمَهُ اللَّهُ، في كتابه (التفكير الفلسفي في الإسلام) يخرج عن هذا الإجماع ويقرر بأن الخوارج لم يبحثوا مسألة الإيمان مسألة الإيمان والعمل، وذلك في قوله: "إن الخوارج باعتبارهم خوارج لا رأي لهم خاصًا بهم في مسألة الدين الأساسية من إيمان بالله، ومن بحث في صفاته، ومن دراسة في البعث".

والواقع أن الخوارج باعتبارهم خوارج كان لهم رأيهم الخاص في الإيمان وعلاقة العمل به، وهو الذي بنوا عليه موقفهم من الخلفاء خاصة والمسلمين عامة، الذين خرجوا عليهم، حيث كفرهم الخوارج واستحلوا منهم ما يستحلون من الكفار، على أساس رأيهم في دخول العمل في حقيقة الإيمان كما ذكرنا، فهو مبحث متصل بقضية الخروج نفسها، إلى جانب مبحث الإمامة العظمى، وغيرها مما يتصل بخروجهم، أو يكون من مباحث الدين، وإن لم يكن له علاقة بذلك الخروج[١].

---

(١) (فائدة):لقد تعلق أهل البدع بشبه نظرية وحجج عقلية، احتكموا إليها في هذه المسألة وردوا النزاع إليها، وهي في الحقيقة حجج إذا تدبرها العاقل بحق وجدها دعاوى لا تقوم على دليل، وحججًا لا تعتمد على برهان، وإنما تعتمد أولًا وآخرًا على رأيهم القاصر، وعلى ما تأولوه بفهمهم للغة العرب. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وهذه طريقة أهل البدع، ولهذا كان الإمام أحمد يقول أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس. ولهذا تجد المعتزلة والرافضة وغيرهم من أهل البدع يفسرون القرآن برأيهم وما تأولوه من اللغة، ولهذا تجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، فلا يعتمدون على السنة ولا على إجماع السلف وآثارهم، وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث وآثار السلف، وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام التي وضعتها رؤوسهم".

قلت: ومن يتأمل كلام شيخ الإسلام السالف يجد أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحكي ترجمة حرفية لواقع أهل البدع في مجال الحجج والبراهين، ويكشف حال هؤلاء كشفًا دقيقًا، وهو واقع يشمل عامة أهل البدع بدون استثناء؛ لأن من جاء بباطل فليس في القرآن أو السنة ما يدل على باطله أو يؤيده، إذًا فلا حجة له رأيه السقيم وفهمه القاصر للغة.

وجميع ما وقفت عليه من حجج لهؤلاء في هذه المسألة لا يخرج عما ذكره شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ غير أن بعضهم تكايس فأضاف في الاستدلال بعض ما وقف عليه من أحاديث موضوعة ترفع إلى النبي ﷺ كذبًا وزورًا.

أما كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ الصحيحة فلا حجة لهم فيهما؛ لأنهما يدلان صراحة =

=

على زيادة الإيمان ونقصانه، فهم على هذا بين خيارين:
إما أن يدعوا قولهم ويتركوا رأيهم أتباعًا لما جاء في الكتاب والسنة، فيصيبوا الحق بهذا ويوافقوه، أو أن يعتمدوا على عقولهم ويستمسكوا برأيهم، فيفارقوا الحق ويجانبوه، ويكون بعدهم عن الحق بقدر بعدهم عما جاء في الكتاب والسنة.
وبهذا تعتبر في قلة أخطاء السلف الصالح وكثرة موافقتهم للحق والصواب في مسائل الشرع والدين، وكثرة أخطاء من بعدهم ممن لم يكن على نهجهم، لاعتصام السلف بالكتاب والسنة وتمسكهم بهما، ولاعتماد الخلف على العقول الكاسدة والآراء الفاسدة ولجوئهم إليها، وشتان بين الفريقين.
وبعد هذا التمهيد الذي لا بد منه، أعرض أهم شبه هؤلاء وأبرز دلائلهم في هذه المسألة، ثم أتبع كل شبهة بما يبين بطلانها ويكشف زيفها، مستمدًا العون والتوفيق من الله وحده.
الشبهة الأولي:
وهي عمدة جميع من قال بهذا القول من مرجئة وخوارج ومعتزلة وغيرهم، وهي: قولهم إن الإيمان كل واحد لا يتجزأ إذا ذهب بعضه ذهب كله، وعليه فهو لا يزيد ولا ينقص.
إلا أن الفرق بين الخوارج والمعتزلة وبين المرجئة مع اتفاق الجميع على القول بهذه الشبهة، هو أن الخوارج والمعتزلة قالوا إن فعل الواجبات وترك المحرمات من الإيمان، فإذا ذهب بعض ذلك ذهب الإيمان كله، فلا يكون مع الفاسق إيمان أصلًا بحال، ويكون يوم القيامة مخلدًا في النار. وأما المرجئة، فقالوا: إنه لا يخلد في النار من أهل التوحيد أحد، ثم ظنوا أن هذا لا يكون إلا مع وجود كمال الإيمان، لاعتقادهم أن الإيمان لا يتبعض، فقالوا كل فاسق فهو كامل الإيمان، وإيمان الخلق متماثل لا متفاضل وإنما التفاضل في غير الإيمان من الأعمال.
والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:
أحدها: أن الحقيقة الجامعة لأمور سواء كانت في الأعيان والأعراض. إذا زال بعض تلك الأمور فقد يزول سائرها وقد لا يزول، ولا يلزم من زوال بعض الأمور المجتمعة زوال سائرها، وسواء سميت مركبة أو مؤلفة أو غير ذلك، لا يلزم من زوال بعض الأجزاء زوال سائرها.
الثاني: أن ما مثلوا به من العشرة والسكنجبين مطابقة لذلك، فإن الواحد من العشرة إذا

=

=

زال لم يلزم زوال التسعة، بل قد تبقى التسعة، فإذا زال أحد جزئي المركب لا يلزم زوال الجزء الآخر، لكن أكثر ما يقولون زالت الهيئة الاجتماعية، وزال ذلك الاسم الذي استحقته الهيئة بذلك الاجتماع والتركيب كما يزوال اسم العشرة والسكنجبين.

الثالث: أن كون الشيء المركب لم يبق على تركيبه بعد زوال شيء من أجزائه منه لا نزاع فيه بين العقلاء، ولا يدعي عاقل أن الإيمان أو الصلاة أو الحج أو غير ذلك من العبادات المتناولة لأمور والمشتملة على أجزاء أنه إذا زال بعضها بقي ذلك المجتمع المركب كما كان قبل زوال بعضه، ولا يقول أحد أن الشجرة المركب كما كان قبل زوال بعضه، ولا يقول أحد أن الشجرة أو الدار إذا بعضها بقيت مجتمعة كما كانت، ولا أن الإنسان أو غيره من الحيوان إذا زال بعض أعضائه بقي مجموعًا، كما قال النبي ﷺ: ((كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو ميجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء))، فالمجتمعة الخلق بعد الجدع لا تبقى مجتمعة، ولكن لا يلزم زوال بقية الأجزاء، فدعواهم أنه إذا زال بعض المركب زال بعضه الآخر ليس بصواب، وإن كان يسلم لهم أنه ما بقي إلا بعضه لا كله، وأن الهيئة الاجتماعية ما بقيت كما كانت.

الرابع: أن المركبات في ذلك على وجهين:

أحدهما: ما يكون التركيب شرطًا في إطلاق الاسم عليه.

ثانيهما: ما لا يكون التركيب شرطًا في إطلاق الاسم عليه.

ومثال الأول: السكنجبين والعشرة، فإن هذا النوع يزول عنه اسمه عند زوال بعض أجزائه منه، ولا يطلق الاسم إلا على الهيئة المركبة مجتمعة.

ومثال الثاني: جميع المركبات المتشابهة الأجزاء، وكذلك كثير من المختلفة الأجزاء فإن المكيلات والموزونات تسمى حنطة وهي بعد النقص حنطة، وكذلك التراب والماء ونحو ذلك.

وكذلك لفظ العبادة والطاعة والخير والحسنة والإحسان والصدقة والعلم ونحو ذلك مما يدخل فيه أمور كثيرة يطلق الاسم على قليلها وكثيرها، وعند زوال بعض الأجزاء وبقاء بعض الأجزاء، وكذلك لفظ القرآن فيقال على جميعه وعلى بعضه، ولو نزل قرآن أكثر من هذا لسمى قرآنًا، وكذلك لفظ الذكر والدعاء يقال للقليل والكثير وكذلك لفظ الجبل والنهر والبحر والدار والقرية ونحو ذلك يقال على الجملة المجتمعة، ثم ينقص

=

=

كثير من أجزائها والاسم بقا.
فإذا كانت المركبات على نوعين، بل غالبها من هذا النوع لم يصح قولهم، أنه إذا زال جزؤه لزم أن يزول الاسم.
الخامس: أن هذا القول مخالف لنصوص الوحي الدالة على أن للإيمان أجزاء وأبعاضًا. مثل قوله ﷺ: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)) ومن المعلوم أنه إذا زالت الإماطة ونحوها لم يزل اسم الإيمان، ومثل قوله ﷺ: ((يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان)) ، فأخبر أنه يتبعض ويبقى بعضه، وأن ذاك من الإيمان، فعلم أن بعض الإيمان يزول ويبقى بعضه، وهذا ينقض مآخذهم الفاسدة.
السادس: أن ما يجب على العباد من شرائع وأحكام يختلف باختلاف حال نزول الوحي من السماء وبحال المكلف في البلاغ وعدمه، وهذا مما يتنوع به نفس التصديق، ويختلف حاله باختلاف القدرة والعجز وغير ذلك من أسباب الوجوب، وهذه يختلف بها العمل أيضًا. ومعلوم أن الواجب على كل من هؤلاء لا يماثل الواجب على الآخر.
فإذا كان نفس ما وجب من الإيمان في الشريعة الواحدة يختلف ويتفاضل، وإن كان بين جميع هذه الأنواع قدر مشترك موجود في الجميع كالإقرار بالخالق، وإخلاص الدين له والإقرار برسله واليوم الآخر على وجه الإجمال. فمن المعلوم أن بعض الناس إذا أتى ببعض ما يجب عليه دون بعض كان قد تبعض ما أتى به من الإيمان، كتبعض سائر الواجبات.
لكن بقي أن يقال: إن هذا البعض الآخر الزائل إما أن يكون شرطًا في ذلك البعض وقد لا يكون شرطًا فيه، فالشرط كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه، أو ببعض الرسل وكفر ببعضهم كما قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ وَيقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا (النساء: ١٥٠ - ١٥١).
وقد يكون البعض المتروك ليس شرطًا في وجود الآخر ولا قبوله كفعل بعض الكبائر وترك بعض الواجبات فيما دون الكفر. وحينئذ فقد يجتمع في الإنسان إيمان ونفاق، وبعض شعب الإيمان وشعبة من شعب الكفر.
السابع: أن كون الإنسان قد يجتمع فيه إيمان ونفاق وإيمان وبعض شعب الكفر دلت

=

عليه نصوص صحيحة صريحة. كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: ((أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا ائتمن خان، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر)).وفي الصحيح عنه ﷺ أنه قال: ((من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو، مات على شعبة نفاق)).وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: ((سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)).وفي صحيح مسلم عن أبي هيريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة على الميت)).وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: ((ليس من رجل ادعى إلى غير أبيه وهو يعلمه إلا كفر، ومن ادعى ما ليس له فليس منا وليتبوأ مقعده من النار، ومن رمى رجلًا بالكفر أو قال يا عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه)). وغيرها من النصوص مما قد يطول ذكره.

الثامن: أن أجزاء الإيمان مختلفة متفاوتة، فمنها ما يزول الإيمان كلية بزوالها كفعل أمر كفري ناقض للإيمان، ومنها ما يزول كمال الإيمان الواجب بزوالها كفعل كبيرة من الكبائر، ومنها ما يزول كمال الإيمان المستحب بزوالها كترك إماطة الأذى عن الطريق. مثل الصلاة فإن فيها أجزاء تنقص بزوالها عن كمل الاستحباب، وفيه أجزاء واجبة تنقص بزوالها عن الكمال الواجب مع الصحة في مذهب أبي حنيفة وأحمد ومالك، وفيها ماله أجزاء إذا زالت جبر نقصها بسجود السهو، وأمور ليست كذلك، فقد رأيت أجزاء الشيء تختلف أحكامها شرعًا وطبعًا.

التاسع: أن شعب الإيمان قد تتلازم عند القوة، ولا تتلازم عند الضعف فإذا قوى ما في القلب من التصديق والمعرفة والمحبة لله ورسوله أوجب بغض أعداء الله كما قال تعالى: وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِالله والنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاء (المائدة: ٨١)، وقال: لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ (المجادلة: ٢٢).

وقد تحصل للرجل موادتهم لرحم أو حاجة فيكون ذنبًا ينقص به إيمانه، ولا يكون به كافرًا، كما حصل من حاطب بن أبي بلتعة، لما كاتب المشركين ببعض أخبار النبي ﷺ وأنزل الله فيه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء تُلْقُونَ إِلَيْهِم (الممتحنة: ١).وكما حصل لسعد بن عبادة لما انتصر لابن أبي في قصة الإفك. فقال

=

لسعد بن معاذ: كذبت والله لا تقتله ولا تقدر على قتله، قالت عائشة وكان قبل ذلك رجلًا صالحًا، ولكن احتملته الحمية، ولهذا الشبهة سمى عمر حاطبًا منافقًا فقال: (دعنى يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق فقال: إنه شهد بدرًا) ، فكان عمر متأولًا في تسميته منافقًا للشبهة التي فعلها.

وكذلك قول أسيد بن حضير لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه، إنما أنت منافق، تجادل عن المنافقين هو من هذا الباب، وكذلك قول من قال من الصحابة عن مالك بن الدخشم: منافق، وغن كان قال ذلك لما ر أي فيه من نوع معاشرة ومودة للمنافقين.

ولهذا لم يكن المتهمون بالنفاق نوعًا واحدًا، بل فيهم المنافق المحض، وفيهم من فيه إيمان ونفاق، وفيهم من إيمانه غالب وفيه شعبة من النفاق. وبهذا يعلم فساد شبهتهم وزعمهم أن الإيمان كل واحد لا يتجزأ إذا ذهب بعضه ذهب كله، وأنه كرقم عشرة إذا زال بعض أجزائه زال الاسم عنه، وأنه لا يجتمع في القلب إيمان ونفاق وإيمان وبعض شعب الكفر.

ثم إنه مما تقدم تبين لنا أن قول الخوارج والمعتزلة في الإيمان هو أنه لا يزيد ولا ينقص، فإما أن يوجد كاملًا أو يذهب كاملًا للأصل الفاسد الذي سبق مناقشته.

ولذا فإنهم يتأولون النصوص الواردة المصرحة بزيادة الإيمان على أن المراد بالزيادة فيها زيادة الألطاف أو الأدلة أو الثواب أو غير ذلك من التأويلات. ومن الأمثلة على هذا قول القاضي عبدالجبار المعتزلي عند قوله تعالى: وَزِدْنَاهُمْ هُدًى (الكهف: ١٣): "والمراد عندنا بذلك أنه زادهم لطفًا وأدلة على جهة التأكيد لكي يكونوا إلى الثبات على الإيمان أقرب".وقوله أيضًا "فأما قوله تعالى من قبل: وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى (مريم: ٧٦) فقد بينا أنه لا ظاهر له، وأنه يتأول على زيادة الألطاف والأدلة والبيان، أو على الثواب العظيم".

فمن هذين النقلين يظهر أن قولهم في الإيمان هو عدم قبوله للزيادة والنقصان، وما ورد من النصوص دالًا على ذلك متأول عندهم على الألطاف أو الأدلة أو الثواب أو غير ذلك. فهذا هو قول الخوارج والمعتزلة في هذه المسألة كما هو ظاهر ولهذا لما ذكر القاضي أبو يعلى قول أهل السنة والجماعة في الإيمان وهو أنه يقبل الزيادة والنقصان قال: "وهو خلاف قول المعتزلة".أما قول ابن حزم: "وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين

=

والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح، وأن كل طاعة وعمل خير فرضًا كان أو نافلة فهي إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيرًا زاد إيمانه، وكلما عصى نقص إيمانه"، فغير محرر، لما تقدم.

نعم قد جاء في بعض كتب المعتزلة التصريح بزيادة الإيمان ونقصانه، كما في متشابه القرآن للقاضي عبدالجبار عند كلامه على قوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (الأنفال: ٢).قال: "يدل على أشياء.... ومنها: أنه يدل على أن الإيمان يزيد وينقص على ما نقوله؛ لأنه إذا كان عبارة عن هذه الأمور التي يختلف التعبد فيها على المكلفين فيكون اللازم لبعضهم أكثر مما يلزم الغير، فتجب صحة الزيادة والنقصان، وإنما كان يمتنع ذلك لو كان الإيمان خصلة واحدة، وهو القول باللسان، أو اعتقادات مخصوصة بالقلب".

وكما في كتابه المختص في أصول الدين، قال: (فإن قال أفتقولون في الإيمان إنه يزيد وينقص؟) قيل: نعم لأن الإيمان كل واجب يلزم المكلف القيام به، والواجب على بعض من المكلفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص من هذا الوجه".

فتصريح هذا بزيادة الإيمان ونقصانه على هذا المعنى لا يعد في الحقيقة قولًا بزيادة الإيمان ونقصانه. وإنما هو من جنس تأويلاتهم المتقدمة، لحملهم الزيادة والنقصان هنا على الأمور التي يختلف التعبد فيها على المكلفين بأن يكون لازمًا على بعض المكلفين من العبادات لا يكون لازمًا على غيره، فلا عبرة إذن بالتصريح إذا كان المخبر هو التأويل والتعطيل.

ثم إنا قد علمنا في مبحث أوجه زيادة الإيمان أن الإيمان عند أهل السنة يزيد من جهتين: من جهة أمر الرب، ومن جهة فعل العبد.

وكلام المعتزلة هنا الذي فيه التصريح بزيادة الإيمان هو من جهة أمر الرب، أما جهة فعل العبد فهي لا تقبل الزيادة والنقصان عندهم قطعًا لمناقضتها لأصلهم الفاسد.

الشبهة الثانية: قولهم إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات وارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغيير فيه أصلًا.

=

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:
أحدها: جعلهم الإيمان الشرعي هو التصديق القلبي فقط والعمل خارج عن مسماه قول باطل، وقد تقدم الكلام في بيان بطلانه ونقضه من خلال اللغة، والشرع في صرد هذه الرسالة. ثانيها: لو فرض أن الإيمان هو التصديق وحده، فإنه يكون تصديقًا مخصوصًا، بمعنى أنه يشمل تصديق القلب واللسان والجوارح، إذ إن أفعال الجوارح تسمى تصديقًا كما دل على ذلك الشرع، فقد ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال قال رسول الله ﷺ: ((كتب على ابن آدم نصيبه من الزنى ومدرك ذلك لا محالو، فالعينان زناهما النظر، والأذنان زناهما الاستماع، واللسان زناه الكلام، واليد زناها البطش، والرجل زناها الخطا، والقلب يهوى ويتمنى، ويصدق ذلك الفرج ويكذبه)).وجاء عن الحسن البصري رَحِمَهُ اللهُ أنه قال: "ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي ولكن الإيمان ما وقر في القلب وصدقته الأعمال".فالعمل يصدق أن في القلب إيمانًا، وإذا لم يكن عمل كذب أن في قلبه إيمانًا؛ لأن ما في القلب مستلزم للعمل الظاهر، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقد ذكر شيخ الإسلام أنه قال بهذا القول أي: أن أفعال الجوارح تسمى تصديقًا أهل اللغة وطوائف من السلف والخلف، وأطال في شرح ذلك وبيانه.قال شيخ الإسلام: "واعلم أن الإيمان وإن قيل هو التصديق، فالقلب يصدق بالحق، والقول يصدق في القلب، والعمل يصدق القول ...".
فإذا علم هذا، وعلم معه أنه لا خلاف بين أهل السنة والمرجئة في أن الأعمال تتفاضل وتزيد وتنقص، تبين من ذلك وجه هذا الرد ووجاهته.
ثالثها: قولهم: "وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان" غير صحيح، بل باطل؛ لأن الزيادة والنقصان فيه متصورة عقلًا ثابتة شرعًا واقعة عرفًا؛ لأن كل مصدق بشيء يجد في نفسه تفاوتًا في التصديق من وقت لآخر بحسب تعدد الأدلة وقوة البراهين، وقد سبق الكلام على هذا والاحتجاج له في مبحث أوجه زيادة الإيمان ونقصانه وبين هناك أن الإيمان يزيد وينقص عند أهل السنة والجماعة من جهة التصديق، وذكر ما يدل على ذلك من نصوص الشرع ومن أقوال أهل العلم. رابعها: أن محققي هؤلاء تعقبوا هذا القول، ونبهوا على غلطه وذلك للقطع عندهم بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ أو كتصديق جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ أو كتصديق الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم، وقد اختار هذا القول النووي، وعزاه التفتازاني لبعض المحققين، وقال الإيجي في المواقف

=

=

إنه الحق وذكر أن ذلك يتبين من وجهين:
الأول: القوة والضعف وعدم القول بالتفاوت يتقضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء، وهذا باطل إجماعًا. الثاني: التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثبا عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، والنصوص دالة على قبوله لهما.خامسها: أن يقال ما المانع من تفاوت التصديق وقبوله للزيادة والنقصان كما هو الشأن في تفاوت الناس في الأمور الأخرى غير التصديق، وقد نظر أهل العلم له بقوة البصر وضعفه، ولا شك أن البصراء يختلفون في قوة البصر وضعفه فمنهم الأخفش والأعشى ومن يرى الخط الثخين دون الرفيع إلا بزجاجة ونحوها، ومن يرى عن قرب زائد على العادة وآخر بضده". ومثل هذا التفاوت في الإبصار بين الناس التفاوت في التصديق بينهم، بل إن تفاوتهم في التصديق أعظم من تفاوتهم في أي شيء آخر.سادسها: أن يقال لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة بل المنهمكين في الفسق والمعاصي مساويًا لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم السلام. واللازم باطل فكذا الملزوم، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا القول عند ذكر قول محققي هؤلاء في هذه المسألة.سابعها: أن يقال إن تفاوت التصديق في القلوب أمر يعلمه كل إنسان من نفسه فكل أحد يعلم أن ما قام في قلبه من التصديق واليقين في حين أقوى منه في بعض الأحيان، ومن ثم كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه ولا يتزلزل إيمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشرحة مستنيرة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفة وما قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك مما لا يمكن إنكاره، ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر الصديق رضي الله عنه لا يساويه تصديق آحاد الناس.
وفي هذه الأوجه كفاية، وليطالع معها ما سبق ذكره في مبحث أوجه زيادة الإيمان ونقصانه من تدليل ونقول عن السلف في ذلك.
الشبهة الثالثة: قولهم إن الزيادة والنقصان لا يدخلان إلا في شيء مخلوق، فمن قال إن الإيمان يزيد وينقص فالإيمان إذًا عنده مخلوق.والجواب عن هذه الشبهة أن يقال: سبق بيان أن الإيمان عند أهل السنة والجماعة يتفاضل من جهتين من جهة أمر الرب ومن جهة فعل العبد، وسبق التدليل على ذلك. ولم يقل أحد ممن يعتد بكلامه أو يعتبر بقوله إنه يلزم من إثبات الزيادة والنقصان أن يكون الإيمان مخلوقًا ولم يقل أحد إنه يلزم من

=

=

ذلك أن يكون غير مخلوق، وإنما طرح هذا من ابتلي ببعض الأهواء وأشرب ببعض البدع، ومن السؤالات التي طرحها أهل البدع قديمًا على السنة والجماعة قولهم هل الإيمان مخلوق أو غير مخلوق؟ وأشفى جواب في ذلك وأوفاه هو ما نقل عن الإيمان أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه سئل عن ذلك فأجاب بقوله: "أما ما كان من مسموع فهو غير مخلوق، وأما كان من عمل الجوارح فهو مخلوق".

فبالتفصيل يستبين السبيل، فإن الإيمان يقصد به أمران: أمر الرب وفعل العبد، فما كان منه من أمر الرب فهو غير مخلوق بل صفة من صفات الخالق اللائقة بجلاله وكماله سبحانه، وأما ما كان منه من فعل العبد كالحركات فهو مخلوق. قال شيخ الإسلام: "وإذا قال الإيمان مخلوق أو غير مخلوق؟ قي له: ما تريد بالإيمان؟ أتريد به شيئًا من صفات الله وكلامه كقوله: "لا إله إلا الله" وإيمانه الذي دل عليه اسمه المؤمن، فهو غير مخلوق، أو تريد وصفاتهم مخلوقة ولا يكون للعبد المحدث المخلوق صفة قديمة غير مخلوقة ولا يقول هذا من يتصور ما يقول، فإذا حصل الاستفسار والتفصيل ظهر الهدى وبان السبيل".وقال الذهبي: "لا يجوز أن يقال الإيمان والإقرار والقراءة والتلفظ بالقرآن غير مخلوق فإن الله خلق العباد وأعمالهم والإيمان قول وعمل والقراءة والتلفظ من كسب القاري، والمقروء الملفوظ هو كلام الله ووحيه وتنزيله وهو غير مخلوق، وكذلك كلمة الإيمان وهي قول لا إله إلا الله محمد رسول الله داخلة في القرآن وما كان في القرآن فليس بمخلوق، والتكلم بها من فعلنا وأفعالنا مخلوقة".

وعليه من قال إن الإيمان مخلوق أو قال غير مخلوق فهو مبتدع في كلا الحالين، إلا أن يفصل القول، ويعطي كل ذي حق حقه.

ولهذا قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "من قال الإيمان مخلوق فهو كافر ومن قال قديم فهو مبتدع".قال الحافظ عبدالغني المقدسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ موضحًا هذا القول: "وإنما كفر من قال بخلقه؛ لأن الصلاة من الإيمان، وهي تستمل على قراءة وتسبيح وذكر الله عَزَّ وَجَلَّ ومن قال بخلق ذلك كفر، وتشتمل على قيام وقعود وحركة وسكون، ومن قال بقدم ذلك ابتدع".

قلت: وبهذا البيان والتفصيل تزول شبهة هذا الملبس والله المستعان.

الشبهة الرابعة: قولهم إن الإيمان إنما يزيد وبغلبته على ضده وينقص بغلبة ضده عليه، قولوا والإيمان لا يحصل إلا بعد الغلبة على الكفر فلا يضامه حتى يقال إنه يغلب عليه.

قلت: وهذه الشبهة مبنية على أن الإيمان عندهم لا يجتمع مع شيء من الكفر أو النفاق

=

=

في القلب الواحد، فإن وجد الإيمان فلا وجد لشيء من الكفر في القلب، وكذلك لا وجود لشيء من النفاق، ولهذا قالوا: هنا: إنه إنما يزيد بغلبته على ضده وهو الكفر وينقص بغلبة ضده - وهو الكفر - عليه، أما أن يضامه ويجتمعان فمحال. قال شيخ الإسلام: "ومن العجب أن الأصل الذي أوقعهم - أي المرجئة - في هذا إعتقادهم أنه لا يجتمع في الإنسان بعض الإيمان وبعض الكفر، أو ما هو إيمان وما هو كفر، واعتقدوا أن هذا متفق عليه بين المسلمين، كما ذكر ذلك أبو الحسن وغيره، فلأجل اعتقادهم هذا الإجماع وقعوا فيما هو مخالف للإجماع الحقيقي، إجماع السلف الذي ذكره غير واحد من الأئمة".

يقصد بذلك إجماع السلف على أن الإيمان يزيد وينقص ويقبل التفاضل ويتبعض كما هو ظاهر من دلالات النصوص.

ولكن هؤلاء لما قالوا هذا القول المخالف للنص والإجماع، وتوهموا أن قولهم هذا مجمع عليه بين أهل العلم، وقعوا فيما وقعوا فيه من مخالفات لنصوص الشرع الصحيحة الصريحة في أن الإيمان يزيد وينقص، وهذا لغلط الذي وقعوا فيه هو في الحقيقة سبب غلطهم في كثير من مسائل الشرع والدين، "يقول الإنسان قولًا مخالفًا للنص والإجماع القديم حقيقة، ويكون معتقدًا أنه متمسك بالنص والإجماع".

فإذا تبينت مخالفة هذا القول للنص والإجماع علم بطلانه، ثم إن قولهم إن الإيمان لا يجتمع معه شيء من الكفر أو شيء من النفاق غلط بين، ومخالف لكثير من النصوص الدالة على إمكان اجتماع شيء من الكفر أو النفاق مع الإيمان. قال شيخ الإسلام في كلام له: "وحينئذ فقد يجتمع في الإنسان إيمان ونفاق وبعض شعب الإيمان وشعبة من شعب الكفر، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: ((أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذبك وإذا أئتمن خان، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر)). وفي الصحيح عنه ﷺ قال: ((من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو، مات على شعبة نفاق)) وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال لأبي ذر: ((إنك امرؤ فيك جاهلية)) وفي الصحيح عنه ﷺ قال: ((أربع من أمر الجاهلية لن يدعوهن: الفخر بالأحساب والطعن في الأنساب والنياحة، والاستسقاء بالنجوم)) وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: ((سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)) ...".

=

=

ثم أطال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في الاحتجاج لذلك، بما لا يدع مجالًا لمنصف وناشد حق أن يتردد في إمكان اجتماع شيء من الكفر والنفاق مع الإيمان، فيكون بذلك مؤمنًا ناقص الإيمان أو مؤمنًا ضعيف الإيمان، فلا يقال إنه ذاهب الإيمان لوقوعه في بعض هذه الأعمال المنصوص في الشرع على أنها كفر، ومن قال بخلاف ذلك فقد حكم على جميع الأمة إلا النزر القليل بالكفر لكثرة الكذب وإخلاف الوعد وضعف الأمانة ووجود السباب والفجور، والطعن في الأنساب والنياحة على الميت وغير ذلك من الأعمال المنصوص في الشرع على أنها كفر، فدل ذلك على أن هذه الأعمال المنصوص في الشرع على أنها كفر، فدل ذلك على أن هذه الأعمال وإن سماها المشارع كفرًا فهي كفر عملي لا تخرج صاحبها من الملة، ودل أيضًا على إمكان وجود هذه الأمور المنصوص على أنها كفر في المسلمين، وبهذا تنتقض شبهة هؤلاء، والله أعلم.

ومما تنقض به هذه الشبهة قوله تعالى: وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ (التوبة: ١٠٦).

فهؤلاء ليسوا مؤمنين كما أنهم ليسوا كفارًا، فهم مؤمنون ناقصوا الإيمان، وبهذه الآية احتج أيوب السختياني لنقض قول المرجئة هذا. فقد روى ابن بطة بإسناده إلى سلام بن أبي مطيع قال شهدت أيوب وعنده رجل من المرجئة فجعل يقول: إنما هو الكفر والإيمان قال: وأيوب ساكت، قال: فأقبل عليه أيوب، فقال: أرأيت قوله: وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ (التوبة: ١٠٦). أمؤمنون أم كفار؟ فسكت الرجلن فقال له أيوب: اذهب فاقرأ القرآن، فكل آية فيها ذكر النفاق فإني أخافها على نفسي.

الشبهة الخامسة:

احتجاج بعضهم ببعض الأحاديث المذكوبة على رسول الله ﷺ والمحتجون بهذه الأحاديث صنفان:

الأول: واضعوا هذه الأحاديث فجميعهم من المرجئة كما سيأتي بيان ذلك، وقد وضعوها للاحتجاج بها على مذهبهم الباطل. الثاني: أناس آخرون من المرجئة ليس عندهم تمييز بين الصحيح والسقيم رأوا هذه الأحاديث واغتروا بها لموافقتها أهواءهم.

وجملة ما وقفت عليه في هذا من أحاديث ستة أحاديث، ويفرغ من أمرها بمعرفة كذبها على النبي ﷺ واختلاقها عليه، وقد قمت بدراسة هذه الأحاديث ونقدها، وبينت أنها

=

(باب قول الخوارج في زيادة الإيمان ونقصه)

وبناءً على ما قدمنا من أن الخوارج يقولون باعتبار العمل جزءًا من الإيمان، يقوم رأيهم في مسألتي زيادة الإيمان ونقصه وحكم مرتكب الكبيرة، وسوف نبين رأيهم في حكم مرتكب الكبيرة في الفصل التالي.

أما فيما يتعلق بالمسألة الأولى وهي زيادة الإيمان ونقصه، فإن الخوارج ينقسمون فيها إلى فريقين: الإباضية منهم بصفة خاصة، وبقية غيرهم من الخوارج بصفة عامة، فغير الإباضيين من الخوارج يرون أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فهو إما أن يبقى كله، وإما أن يذهب كله، وذهاب الإيمان عندهم يكون بنقص بعض الأعمال، أو ارتكاب بعض الكبائر، وعلى هذا فإن نقص البعض يؤدي إلى ذهاب

=

جميعها مكذوبة مفتراة على النبي ﷺ وذلك بالنقل عن أئمة هذا الشأن من علماء الجرح والتعديل.

ثم إني وجت أن جميع واضعي هذه الروايات والذين تولوا كبرها وتحملوا وزرها من المرجئة القائلين بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وقد نص أهل العلم على أنهم من الكذبة، وستأتي تراجمهم وأقوال علماء الجرح والتعديل فيهم عند ذكر روايتهم، وقد أوغل هؤلاء في الضلال حينما تجرأوا على الكذب على رسول الله ﷺ دعمًا لمذهبهم الباطل وتأييدًا له، وتعرضوا بذلك لوعيد الله وأليم عقابه.

وقد قال تعالى عن الكذبة بعامة: إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ (النحل: ١٠٥). وقال ﷺ عن عاقبة الكذب عليه بخاصة، وأنه ليس ككذب على أي أحد: (إن كذبًا عليَّ ليس ككذب على أحد، من كذب عليَّ فليتبوأ مقعده من النار).

ولا نقول إلا قاتل الله الهوى فكم فعل بأهله من الأفاعيل، وكم أدخلهم في مزالق ومعاطب مردية، حتى بلغ بهم على الكذب على خير الخلق عليه الصلاة والسلام نصرة لباطلهم وترويجًا له.

الكل في نظرهم.

وقد سبق أن ذكرنا عند عرضنا لحقيقة الإيمان عندهم ما أثبته ابن حزم عنهم من أنهم "يقولون بذهاب الإيمان جملة بإضاعة الأعمال"، أي أنه ليس هناك زيادة ولا نقص فيه. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض بيانه لأهل البدع في زيادة الإيمان ونقصانه: "وأما قول القائل: إن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله، فهذا ممنوع، وهذا هو الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان، فإنهم ظنوا أنه متى ذهب بعضه ذهب كله، لم يبق منه شيء، ثم قالت الخوارج والمعتزلة: هو مجموع ما أمر الله به ورسوله، وهو الإيمان المطلق، كما قال أهل الحديث، قالوا: فإذا ذهب شيء منه لم يبق مع صاحبه من الإيمان شيء، فيخلد في النار".

ويستطرد ابن تيمية في هذا الموضوع، ويكرر أن رأي الخوارج هو القول بذهاب الإيمان جملة عن أهل الذنوب، وأنهم متى خرجوا عن الإيمان خرجوا عن الإسلام أيضًا، إذ لا فرق بين الإسلام والإيمان عندهم فيقول: "وأما الخوارج والمعتزلة فيخرجونهم من اسم الإيمان والإسلام، فإن الإيمان والإسلام عندهم واحد، فإذا خرجوا عندهم من الإيمان خرجوا من الإسلام.

ومما يجدر ذكره هنا أن الخوارج وإن أشبهوا المعتزلة في قولهم بعدم زيادة الإيمان ونقصه، وخروج مرتكب الكبيرة من مفهوم الإيمان، إلا أن المعتزلة يجعلونه في منزلة بين المنزلتين، ويحكمون عليه بالخلود في النار، وأما الخوارج فإنهم يحكمون عليهم بالكفر، كما سنفصل رأيهم بعد قليل في حكم مرتكب الكبيرة. ويقول بدر الدين الحنبلي في مختصره لفتاوى ابن تيمية عن رأي الخوارج في زيادة الإيمان ونقصه: "فأولئك - يعني بهم الخوارج والمعتزلة - اعتقدوا أن الإيمان متى ذهب بعضه ذهب جميعه".

وعلى هذا فإن الإيمان عندهم لا ينقص بالمعصية، بل إن الشخص يخرج عن الإيمان ويحبط ما قدم من خير بمجرد أن يرتكب أي كبيرة؛ لأن الإيمان إما أن يبقى جملة أو يذهب جملة، فلا زيادة ولا نقص ولا مغفرة لكبيرة، فهي تهدم الإيمان ولا تنقصه. كما يقول أيضًا في تأكيد ما سبق: "وخالف الخوارج والمعتزلة فقالوا: إن من أتى كبيرة استحق العقوبة حتمًا، فتحبط جميع حسناته بتلك الكبيرة، ويستحق التخليد في النار، لا يخرج منها بشفاعة ولا غيرها".

أما الفريق الثاني من الخوارج - وهم الإباضية كما قلنا - فإنهم يرون أن الإيمان يزيد وينقص، وهم بذلك يخالفون عامة الخوارج، ويتفقون في هذا القول مع مذهب السلف، ومن يذهب إليه من غيرهم من المتكلمين. يقول علي يحيى معمر الإباضي: "يرى الأشاعرة أن الإيمان يزيد وينقص، ويرى الحنفية وإمام الحرمين أنه لا يزيد ولا ينقص، ويتفق الإباضية مع الأشاعرة في هذه المقالة". وقد أورد الربيع بن حبيب في مسنده الجامع الصحيح (وهو أصح كتب الحديث عند الإباضية) هذين الحديثين اللذين يدلان على أن الإيمان يتفاضل، فقال: ((وسئل النبي ﷺ أي المؤمن أفضل إيمانا؟ فقال: أحسنهم خلقا))، وقال ﷺ: ((الإيمان مائة جزء، أعظمها قول: لا إله إلا الله: وأدناها إماطة الأذى عن الطريق)).

وسوف نرى عند دراستنا التالية لحكم مرتكب الكبيرة عند الخوارج، كيف أن الإباضية مع موافقتهم في القول بزيادة الإيمان ونقصه للسلف والأشعرين، أنهم وإن لم يحكموا على مرتكب الكبيرة بالكفر كفر ملة كبقية الخوارج إلا أنهم يخالفون السلف والأشعريين، فيحكمون عليه بالكفر كفر نعمة. ولقد كان مقتضى القول بزيادة الإيمان ونقصه أن لا يخرج مرتكب الكبيرة عن حقيقة الإيمان عند الإباضية، وهذا هو ما ذهبوا إليه فعلًا - كما ذهب إليه السلف والأشعريون، إلا أن الإباضية

خالفوهم، فقالوا بالحكم عليه بلقب الكفر، وإن لم يكن كفر ملة كما قلنا، وبغض النظر عن ما يبنيه الخوارج من أحكام على ما يرونه في مسألة زيادة الإيمان ونقصه - مما سيكون موضع دراستنا وتعقيبنا قريبًا - فإنه يتبين لنا مما سبق أنهم يذهبون في هذه المسألة إلى رأيين:

الرأي الأول: هو القول بعدم زيادته ونقصه، بل هو إما أن يبقى كله أو يذهب كله بذهاب بعضه، وهذا رأي عامة الخوارج.

الرأي الثاني: وهو القول بزيادة الإيمان ونقصه، وهو ما تقول به الإباضية منهم، والواقع أن الحق الذي يؤيده الكتاب والسنة، ويشهد له صحيح المعقول، وتؤكده أقوال السلف في هذه المسألة، هو القول بزيادة الإيمان ونقصه، فإن الناس يختلفون في أداء الأوامر واجتناب النواهي، وفي الرضى بما قدر الله، واليقين به تعالى، والتوكل عليه على درجات يلحظها الشخص في نفسه وفي غيره، ففي بعض الأوقات يحس الإنسان أن إيمانه وثقته بالله أقوى منها في بعض الأحيان.

وهذا هو ما دل عليه كلام الله، وكلام رسول الله، وكلام العلماء من سلف الأمة وخلفها، قال تعالى إخبارًا عن المنافقين الذين في قلوبهم مرض في مساءلتهم غيرهم عند نزول الآيات: وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَـٰذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ [التوبة: ١٢٤]، وقال تعالى في وصف المؤمنين عندما رأوا الأحزاب من حولهم: وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلاَّ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا [الأحزاب: ٢٢]، وقال تعالى مبينًا حالة الرسول ﷺ وأصحابه حينما خوفوا من قريش وغيرهم: الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا [آل عمران: ١٧٣].

وقال تعالى في السبب الذي من أجله جعل أصحاب النار ملائكة، وفي عدتهم أيضًا وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلاَّ مَلائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا [المدثر: ٣١]، وقال تعالى في أصحاب الكهف: إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى [الكهف: ١٣]، وقال تعالى: وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى. والآيات في هذا المعنى كثيرة في كتاب الله تعالى، وإذا ثبتت الزيادة، فإن مقابلها وهو النقص ثابت أيضا؛ لأن ما قبل الزيادة يقبل النقص، وقد استدل البخاري رَحِمَهُ اللهُ في صحيحه بهذه الآيات، وأثبت أن الإيمان "يزيد وينقص".

وأما الأدلة من الحديث فقد وردت على لسان رسول الله ﷺ أحاديث كثيرة تشير إلى أن الإيمان يزيد وينقص، وأن الناس يتفاضلون فيه. قال ﷺ: ((لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين)). قال علي الحنفي: "والمراد نفي الكمال" (وقد وصف ﷺ النساء بنقصان العقل والدين؛ قال: أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل، وتمكث الليالي ما تصلي، وتفطر في رمضان، فهذا نقصان الدين. فقد وصفهن عَلَيْهِ السَّلَامُ بنقص الدين، وذلك بسبب نقص الطاعات. قال النووي: "وإذا ثبت هذا، علمنا أن من كثرت عبادته زاد إيمانه ودينه، ومن نقصت عبادته نقص دينه".أما نقص الإيمان بالمعاصي، فقد وردت عدة أحاديث فيها ذكر مجموعة من المعاصي، تنقص إيمان من ارتكب منها واحدا، كما ورد في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وهو أن رسول الله ﷺ قال: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن))، وفي رواية عن أبي هريرة: ((ولا ينتهب نهبة ذات شرف، يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن)). إلا أن هذا الحديث وما في معناه

ليس المراد به نفي الإيمان مطلقًا كما تقول الخوارج، ولكن المقصود به نفي كمال الإيمان. يقول النووي: "فالقول الصحيح الذي قاله المحققون أن معناه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان، وهذا من الألفاظ التي تطلق على نفي الشيء ويراد نفي كماله".

وورد في الحديث أن الأعمال تتفاضل، وأن بعضها يفضل بعضها، والمفضول يكون ناقصًا عن الفاضل، كما يشير إليه حديث أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في روايته الآتية: "قالوا: يا رسول الله، أي الإسلام أفضل؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه ويده". وقد أورده البخاري شاهدًا على قبول الإيمان للزيادة والنقص ؛ لأنه كما قال ابن حجر: "الإسلام والإيمان عنده مترادفان". ويشهد لهذا أيضًا حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: ((يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها قد اسودوا، فيلقون في نهر الحيا - أو: الحياة - شك مالك، وهو أحد رواة الحديث- فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية)). وقد وردت عن السلف أقوال كثيرة في زيادة الإيمان ونقصه، أورد منها البخاري ما قاله معاذ لأحد الصحابة: "اجلس بنا نؤمن ساعة"، وقول ابن مسعود: "اليقين الإيمان كله"، وقول ابن عمر: "لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر".

ومثل ما سبق عند البخاري ما ورد عن أبي الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث قال: "من فقه العبد أن يتعاهد إيمانه وما نقص منه، ومن فقه العبد أن يعلم أيزداد هو أم ينقص". وكان ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول في دعائه: "اللهم زدنا إيمانًا ويقينًا وفقهًا".

وقد استفاض النقل عن السلف أنهم يرون الإيمان يزيد وينقص. يقول بدر الدين

الحنبلي في مختصر الفتاوى، بعد أن عرف الإيمان بأنه قول وعمل - قال: وهو - أي الإيمان - "يزيد وينقص، يزيد بالطاعة والحسنات وينقص بالفسوق والعصيان". ويقول أيضًا: "والإيمان يتبعض ويتفاضل الناس فيه". ويقول الأشعري في إبانة قول أهل الحق والسنة - إنهم يقولون: إن "الإيمان يزيد وينقص"، وهذا هو ما يذهب إليه أصحاب الحديث وأهل السنة ويقرون به (.

وأخيرًا نقول: إن ما يراه أهل السنة والجماعة من أن الإيمان يزيد وينقص، وأن أهله يتفاضلون فيه كل بما رزقه الله ووفقه وشرح صدره، لذلك هو ما يشهد به العقل ويثبته الواقع، إذ أن من أول البديهيات التي تدل على تفاضل الناس في الإيمان ما يشاهد من إخلاص بعضهم وقوة صبرهم على احتمال أوامر الله ونواهيه بصدر رحب، وطمأنينة تامة، بينما نر البعض الآخر لا يؤدي ما أوجبه الله عليه إلا بكره من نفسه وكسل تام، وهذا أمر ظاهر.

ولقد كان الصحابة رضوان الله عليهم وهم خير الأمة يعرفون تفاضلهم فيه، كما تشهد بذلك أقوالهم، وإنه لمن غير الإنصاف والعدل أن نقول: إن إيمان ويقين أي شخص كان كإيمان أبي بكر ويقينه، وحبه للرسول ﷺ، وتعظيمه له، إلا إذا كابرنا الحق وتجنبنا الطريق الواضح، كما هو رأي الخوارج في عدم زيادة الإيمان ونقصه، وقد قدمنا كثيرا من النصوص والبراهين التي تبطل زعمهم هذا، ويكفي دليلًا على بطلانه - بعد تلك الأدلة- ما رتبوه عليه من نتائج خطيرة، كتكفيرهم لعصاة المسلمين، والقول بتخليدهم في النار، واستحلالهم أخذ أموالهم، وسبي نسائهم وذراريهم، كما سنبين هذا في بحث الكبيرة إن شاء الله[١].

---

(١) (منبهة): ذكر شبه المعارضات العقلية عن الأحاديث المتعلّقة بحقيقة الإيمان.
عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال (الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله =

=
إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شُعبةٌ من الإيمان) متفق عليه.
وعن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنَّ رسول الله ﷺ قال: (لا يزني الزَّاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع النَّاس إليه فيها أَبصارهم وهو مؤمن) متفق عليه.
وعن عبدالله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ (من اقتنى كلبًا إلَّا كلب ماشية أو ضاريا نقص من عمله كل يوم قيراطان) متفق عليه.
وعن أَبي سعيد الخُدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: (بينا أنا نائمٌ رأيتُ النَّاسَ يعرضون عليَّ وعليهم قُمُص، منها ما يبلغ الثدي، ومنها ما دون ذلك، وعُرض علي عمر بن الخطَّاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وعليه قميص يجرُّه، قالوا: فما أوَّلت ذلك يا رسول الله؟ قال: الدِّين) متفق عليه.
وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى، أو فِطْرٍ إلى المصلى فَمَرَّ على النساء، فقال: (يا معشر النساء تصدقن فإني أُرِيتُكُن أكثرَ أهلِ النَّار) فقلن: وبِمَ يا رسول الله؟ قال: (تُكثِرن اللَّعن، وتَكْفُرن العَشِير ما رأيتُ من ناقصَاتِ عَقْلٍ، ودينٍ أذْهَبَ للُبِّ الرجلِ الحازم مِن إحداكنّ) قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: (أليس شهادةُ المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟) قلن: بلى. قال: (فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تُصَلِّ ولم تَصُم؟) قلن: بلى. قال: (فذلك من نقصان دينها) متفق عليه.
وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنَّه سمع رسول الله ﷺ يقول: (من رأى منكم منكرًا فليُغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أَضعف الإيمان)
وعن عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: (مامن نبي بعثه الله في أمة قبلي، إلاّ كان له من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)
وعن جابر بن عبدالله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: سمعت النبي ﷺ قال: (إنّ بين الرُّجل وبين الشِّرك والكُفر ترك الصلاة)
وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال رسول الله ﷺ: (إذا أسلم المرء فحسن إسلامه، يكفر
=

الله عنه كلَّ سيئةٍ كان زلفها، وكان بعد ذلك القصاص: الحسنة بعشرة أمثالها إلى سبع مائة ضعف، والسيئة بمثلها إلَّا أن يتجاوز الله عنه)

وعن عبدالله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رسول الله ﷺ مرَّ على رجُل من الأَنصار، وهو يَعِظُ أَخاه في الحياء، فقال رسول الله ﷺ: (دعه فإنَّ الحياء من الإيمان) متفق عليه.

* أَبانتِ الأَحاديثُ السالفةُ عن الحقيقةِ الشَّرعيَّةِ للإيمان، وأنّها حقيقةٌ مركَّبةٌ من قولٍ وعملٍ، والمراد بالقول قولُ القلبِ وهو تصديقه الجازم، وقولُ اللّسان، والمُراد بالعَمَلِ عمل القلب والجوارح،هذه الحقيقة جامعةٌ لِشُعَبٍ تقبل التفاوت، والزيادة والنقص، وعلى ذلك جرت أَقاويلُ أَهلِ السُّنَّةِ، وانعقد إجماعهم، وفي تقرير ذلك يقول الإمام البخاريُّ رَحِمَهُ اللهُ: (لَقيتُ أَكثر منَ أَلفِ رَجُلٍ مِن أَهل العلم: أَهلِ الحجاز ومكّةَ، والمدينةِ، والكوفة، والبصْرةِ، وواسط، وبغداد، والشَّام، ومِصْرَ، لقيتُهم كرَّاتٍ قرنًا بعد قرنٍ، أدركتُهم وهم متوافرون منذُ أكثر من ست وأَربعين سنة ... فما رأيتُ واحدًا منهم يختلفُ في هذه الأَشياءِ أَنَّ الدِّين قولٌ وعملٌ ... وقال الإمامُ الحميدي رَحِمَهُ اللهُ-أَثناء سَوقه لأصول السُّنة: (السُّنّة عندنا ... أنّ الإيمان قولٌ وعمل، يزيد وينقص، لا ينفع قول إلَّا بعمل ...)

وأقوالهم في ذلك متضافرة مبثوثةٌ في كُتُب الاعتقاد، وأمَّا الإجماعُ فقد حكاه غيرُ واحد من الأئمة، كأبي الحسن الأشعري، حيث قال: (وأجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وليس نقصانه عندنا شك فيما أمرنا بالتصديق به ولا جهل به لأن ذلك كفر وإنما هو نقصان في مرتبة العلم وزيادة البيان)

والإمام ابن عبدالبرِّ رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: (أجمع أَهل الفقه والحديث على أَنَّ الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلاّ بنيّة، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية)

والإمام البغوي رَحِمَهُ اللهُ حيثُ قال: (اتفقت الصَّحابة والتَّابعون فمن بعدهم من علماء السُّنّة على أَنَّ الأعمال من الإيمان ... وقالوا: إنَّ الإيمان قولٌ، وعملٌ، وعقيدةٌ، يزيدُ بالطَّاعة، وينقصُ بالمعصية، على ما نطق به القرآن في الزِّيادة، وجاء في الحديث بالنُّقصان في وصْفِ النِّساءِ)

والإمام أَبي الحسن ابن القطَّان رَحِمَهُ اللهُ حيث نقل الإجماع على ذلك، فقال: (وأجمعوا أَنّ الإيمان يزيد بالطاعة)

ومستند هذا الإجماع: جُمْلة من الأدلة من الكتاب والسُّنة تدل على وقوع التفاوت في

=

حقيقةِ الإيمان؛ فمن ذلك:

١ - التنصيص على زيادة الإيمان ونقصانه:

قال جل وعلا {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٢) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣)} [الأنفال ٢،٣].

ففي هذه الآيات ردٌ على من منع تفاوت الإيمان، وتفاضله، ودخول الأعمال فيه، وفي تقرير ذلك يقول الإمام محمد بن علي القَصَّاب مُبينًا أوجه الردِّ على المانعين من حصول التفاوت في الإيمان، وكون العمل منه:

(أحدهما: أنه ذكر الأعمال الصالحة الظاهرة والباطنة وجعلها من الإيمان وذلك أنه ذكر قبل "إنما المؤمنون" التقوى وإصلاح ذات البين، ثم نَسَقَ في هذه الآية عملًا بعد عمل وذكر فيها التوكل، وهو باطنٌ.

الثاني: أنه ذكر زيادة الإيمان بتلاوة الآيات عليهم وهم ينكرونه.

الثالث: أنه لم يُثبت لهم حقيقةَ الإيمان إلَّا باجتماع خصال الخير من الأعمال الظاهرة والباطنة، وهم يثبتون حقيقة بالقول وحده.

الرابع: أنَّه -جل وتعالى- قال بعد ذلك كله: {لَهُمْ دَرَجَاتٌ} الأنفال: ٤ وقد أثبت لهم الإيمان بشرائطه وحقيقته، وهم لا يجعلون للمؤمن في إيمانه إلَّا درجة واحدة، ولا يجعلون للإيمان أجزاء ...) فوقوع التفاضل في الأعمال الظاهرة يقتضي التفاضل في موجب ذلك وسَببه الذي في القلب.

وقوله تعالى: {وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا} المدثر: ٣١

وقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (٤)} الفتح

وقوله: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣)} [آل عمران ١٧٣].

وقوله: {وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (١٢٤)} التوبة

إلى غير ذلك من الأدلَّة المصرحة بزيادة الإيمان ونقصانه.

٢ - دلالة الأدلة على زيادة الهدى، والسكينة، وغير ذلك:

=

=

فالهدى والسكينة عملان من أعمال القلب يقع فيهما التفاضل، والتفاوت، والزيادة والنقص، فمن ذلك: قوله تعالى: {وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى} مريم: ٧٦

وقوله جلَّ وعلا: {إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٤٠)} التوبة

وقوله: {نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى (١٣)} الكهف

ومن الأدلة كذلك الدّالة على تفاوت الإيمان:

٣ - ما جاء مصرحًا به في الحديث - الذي سبق سوقه - أنّ الإيمان شُعب:

فحديث الشُّعَب حجة واضحة على تفاوت الإيمان لكونه شُعَبًا متفاوتة متعددة، يقول الإمام الخطّابي: (فقد ثبت ... أنَّ الإيمانَ اسمٌ ينشعبُ إلى أُمور ذات عدد جِمَاعُها الطاعةُ، ولهذا صار من صار من العلماءِ إلى أَنَّ النَّاسَ متفاضلون في دَرَجِ الإيمان، وإن كانوا متساوين في اسمه)

٤ - ومن الأوجه الدّالة على تفاوت الإيمان أحاديث الشَّفاعة.

فهي من أوضح الدلائل على وقوع التفاضل كماجاء في الحديث الصحيح حديث الشفاعة قول النبي ﷺ: (فيخرج من النار من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان ومثقال ذرة).

فهذا الحديث -وغيره من الأحاديث المتضافرة المتواترة التي سيأتي بيانها في المبحث القادم بإذن الله-عَلَمٌ على تبعُّض الإيمان، وتفاوته في القلوب، وأنه ينقص حتى لا يبقى منه إلاّ ما يزن شعيرة، أو ما يَزِن ذرة كما هو منطوق الحديث.

يقول الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (مع البيان الواضح أنَّ النَّاسَ يتفاضلون في إيمان القلب ضد قول من زعم من غالية المرجئة أن الإيمان لا يكون في القلب، وخلاف قول من زعم من غير المرجئة أنَّ الناس إنما يتفاضلون في إيمان الجوارح الذي هو كسب الأبدان فإنهم زعموا أنهم متساوون في إيمان القلب الذي هو التصديق وإيمان اللسان الذي هو الإقرار ...)

إلى غير ذلك من الأوجه الدَّالة على تفاوت الإيمان، وتفاضله.

=

=

وقد خالف في هذه الحقيقة طائفتان:

الأولى: المرجئة. بجميع فرقها الّذين اتفقوا على إخراج العمل عن مُسمى الإيمان، والمنع من وقوع التفاوت فيه.

والأُخرى: الوعيدية. بفرقتيها الخوارج والمعتزلة. ومحصّل مواقفهم من هذه الأحاديث، إمَّا ردّها معتلِّين في ذلك بكونها أخبار آحاد لاتفيد اليقين، وإمَّا تعطيلها عن دلالتها بتسليط التأويل عليها.

ومن أمثلة هذا التأبي: ماتراه عند الجويني؛ حيث أبى قبول حديث (الإيمان بضع وسبعون شعبة)؛لكونه خبرَ آحادٍ. وفي ذلك يقول: (وأَمَّا الحديث فهو من الآحاد، ثُمَّ هو متروك. والعرب تسمي الشيء إذا دلّ عليه، أو كان منه بسبب فالحديث عنده ليس بحجة؛ لكونه خبر آحاد، واشتغاله بتأويله مع صراحة الحديثإنما هو على ما جرى عليه المتكلمون من أنّ ذلك على سبيل التبرع! لذا أعمل أَبو العبَّاس القُرطبي التأويل على حديث الشُّعَب، فلم يعدّها -أي الشعب- من حقيقة الإيمان، وإنّما أطلق النبي ﷺ عليها إيمانًا من باب التوسُّع المعروف في لغة العرب. وفي ذلك يقول: (الإيمان في هذا الحديث يراد به الأعمال، بدليل أنه ذكر فيه أعلى الأعمال، وهو قول: لا إله إلا الله، وأدناها أي أقربها وهو إماطة الأذى، وهما عملان فما بينهما من قبيل الأعمال، وقد قدمنا القول في حقيقة الإيمان شرعًا ولغة، وأن الأعمال الشرعية تُسمى إيمانًا مجازًا وتوسعًا؛ لأنها تكون عن الإيمان غالبًا)

ويقول ابن الملك: (لمَّا كانت الأعمال الصَّالحة خُلُقًا لأَهل الإيمان، وإّنها مِن جُمْلة الدلائل عليه أُطلِق اسم الإيمان عليها مجازًا)

ويقول القاضي عياض رَحِمَهُ اللَّهُ في شرحه لحديث الجهنميّين: (وقوله: "من وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان " و"من خير" و" أدنى أدنى" على ماوردت في ألفاظ الحديث. قيل: من اليقين. والصحيحُ: أنَّ معناه شيء زائد على مجردِ الإيمان؛ لأن مجرد الإيمان الذي هو تصديق لايتجزأُ، وإنما يكون هذا التجزؤُ لشيء زائدٍ عليه ...).

وفي شرح حديث عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رسول الله ﷺ مرَّ على رَجُلٍ من الأَنصار يعظُ أَخاه في الحياء، فقال رسول الله ﷺ (دَعْه فإنَّ الحياء من الإيمان)

يقول الكرماني مُجيبًا على من استشكل عدَّ النبي ﷺ الحياء شعبة من الإيمان:

(فإن قُلتَ: فإذا كان الحياء بعض الإيمان، فإذا انتفى الحياء انتفى بعض الإيمان، وإذا

=

=

انتفى بعض الإيمان انتفى حقيقةُ الإيمان؛ فيلزم أن الشخص إذا لم يستح يكون كافرًا.
قلتُ [القائل الكرماني]:المرادُ من الإيمان، هو الإيمان الكامل. والتقريبُ ظاهر نعم لو قيل: الأعمالُ داخلةٌ في حقيقة الإيمان لكان مُشْكلًا)

بل إنَّ أنور شاه الكشميري أخذ يطعن في الأحاديث المُصرِّحة بالتفاوت، وأنَّ ما دل عليه القرآن كاف في تقرير هذه المسألة، وفي ذلك يقول: (واعلم أن إطلاق الإيمان على الأعمال مما لا يمكن إنكاره، فقد تواتر به الحديث، لكن القرآن على خلافه، فإنه ينبي أن الإيمان هو التصديق وحده من غير أن يعتبر من العمل ...

بقي الجواب عن إطلاق الإيمان على الأعمال في الحديث، فلا ننكر أنه أيضًا إطلاق، لكن لا ينحصر فيما قالوه، بل يجوز أن يكون من إطلاق الكل على الجزء كما فهموه، ويجوز أن يكون من باب إطلاق المبدأ على الأثر كما فهمنا، المبدأ هو الإيمان، والعمل أثره ولو انحصر الأمر في أن الحديث أطلق الإيمان على الأعمال، والقرآن جعلها له، يعطفها عليه كان اتِّباع القرآن، والتأويل في الحديث هو الأَوْلى.

فالحقيقة أدّاها القرآن، والحديث ورد على اعتبار؛ لأن القرآن يؤدي الحقيقة ويوفي حقها، والحديث قد يرد على المصالح ويراعيها أيضًا فإن شئت أخذ الحقيقة كما هي فلا تجدها إلاّ في القرآن...)

فهذا النصُّ يلوحُ منه كيف أنَّ الحمية للمذهب - وإن كان باطلًا - تحمل صاحبها على ارتكاب الشناعات.

والمأْخذُ الذي انطلقت منه هاتان الطائفتان كان مأْخذًا عقليًّا استولد لوازمَ متناقضة التزمت كلُّ فرقةٍ هذه اللَّوازمَ، واستدلَّ لها أَصحابُها بشبهاتٍ مُركَّبةٍ من دلائلَ عقليةٍ ونقلية وليس الغَرَضُ في هذا المقام استقصاء هذه الشبهات واللوازم على جهة التفصيل وإبطالها. بل الذي نُصب البحثُ لأَجله هو بيان المستند الذي ارتكز عليه المخالفون في باب الإيمان، والذي كان سببًا لردِّ، أو تأويل وتعطيل تلك النُّصوص عما أَبانت عنه ودفعه على وجه تحصل به الغاية.

* سوق دعوى المعارض العقلي على الأَحاديث المتعلقة بحقيقة الإيمان:

جماع شبهتهم التي كانت الأصل والمستند في مخالفتهم يعود إلى أَصلين:

الأوّل: دعوى استنادهم للضَّرورة العقليَّة المانعةِ من (الجمع بين النقيضين) وعليها انبنى القولُ بامتناع التفاوت في الحقيقة الشرعيَّة للإيمان.

=

=

الثاني: استنادهم إلى الحدِّ المنطقي.

فأما دعواهم استحالة "الجمع بين النقيضين" فهذه الضرورة العقلية عندهم انبنى عليها القول: بامتناع التفاوت في الحقيقة الشرعية للإيمان، إذا تأملت رأيتها حقا في الأصل؛ لأنَّ من بدايه العقول امتناع اجتماع النقيضين، وكذا ارتفاعهما، لكن الشأن في تحقق هذه القضيّة على مسألة تفاوت الإيمان، وهذا مالم يتحقق عند المُخالفين مَناطه، فهذه المقدّمة المُسلم بها لا تتصل بحال بالنتيجة التي ذهبوا إليها، توضيح ذلك أَنَّ القولَ بوقوع التفاوت في حقيقة الإيمان يلزم عندهم، الجمع بين النقيضين ومقصودهم بالنقيضين هنا اجتماع شعب الإيمان وشعب الكفر في الشخص الواحد، وهذا ممتنع عندهم، بناءً على أن التقابل بين الإيمان والكفر هو من باب التقابل بين السلب والإيجاب فاستنادًا لهذه الضرورة العقلية أحالت الخوارج والمعتزلة والجهمية والمرجئة وقوعَ التفاوت في الإيمان.

فالخوارج التزمت بهذا الأصل فكفروا مرتكب الكبيرة وذلك لقولهم بدخول العمل في الإيمان مع التزامهم بدعوى استحالة التفاوت فكانت النتيجة الطبعيَّة لذلك: أن سلبوا الإيمان عن صاحب الكبيرة، وأثبتوا له ضده وهو الكفر؛ لأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر.

وقد نقل أبو الحسن الأشعري إجماعهم على أن كل كبيرة كفر إلاّ طائفة النَّجْدات فيما ذكره عنهم أبو الحسن الأشعري، ولكن المتأمل فيما أورده الأشعري بعدُ حين بسطه لمقالات فرق الخوارج، فإنّه ذكر مقالة للنجدات يتبين منها موقفهم من مرتكب الكبيرة، يقول أبو الحسن الأشعري (وزعموا أنَّ من نظر نظرة صغيرة، أو كذب كذبة صغيرة ثم أصرّ عليها فهو مشرك، وإن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مصر فهو مسلم)

فما ساقه الإمام أبو الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ عنهم يتجلى فيه أمران:

الأول: أنهم يوافقون عامة الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة إذا أصرّ، فهم وإن خالفوهم في كون مجرد المقارفة توجب الكفر، إلا أنهم مجمعون جميعًا على أن الإصرار على الكبيرة يعد كفرًا فخلافهم حينئذ يؤول إلى وفاق.

الثاني: أنهم فاقوا بَقيَّة الخوارج في الضلالة حيث جعلوا مجرد الإصرار على الصغيرة توجب خروج صاحبها من الإيمان إلى الكفر وعلى هذا فكأن جميع فرق الخوارج

=

=

تصير إلى تكفير مرتكب الكبيرة. والخلاف في ذلك صُورِيٌّ فيما يظهر.

ولم يكن مكمن ضلالهم هو إدخالهم العمل في مسمى الإيمان، فإن هذا ما نطقت به الدلائل الشرعية وهو الحق الذي لا مرية فيه وإنَّما سبب خطأهم استنادهم مع قولهم بدخول العمل في الإيمان إلى دعوى استحالة التفاوت، وهي دعوى باطلة -كما سيأتي بيان ذلك بحول الله.

ثمَّ لما نَبَغت المعتزلةُ بعد ظهور فرقة الخوارج، استظهرت صحة ذاك الأصل الذي استندت إليه الخوارج في نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة -وهو دعوى استحالة التفاوت في الحقيقة الشرعية للإيمان- لكنّها أرادت لمَّا رأت تنادي أهلِ السُّنَّة فيما بينهم بإنكار بدعة الخوارج، والتشنيع عليهم، ومخالفتهم للضرورة الشرعيَة المستقرة بدلائل الكتاب والسُّنة، والإجماع على عدم تكفير مرتكب الكبيرة، ورأت أَيضًا مخالفتهم للضرورةِ العقلية من مساواتهم بين المستحق للعذاب الأليم

وهو الكافر، وبين من هو دون ذلك وهو مرتكب الكبيرة عندهم أرادت الجمع بين الضرورتين: العقلية التي تقضي باستحالة التفاوت والضرورةِ الشَّرعيةِ التى تدل على عدم استحقاق مرتكب الكبيرة لاسم الكفر، فتكايست لذلك لكنَّها في الوقت ذاته تناقضت من حيثُ أَرادت الفرار من التناقض، وابتدعت القول (بالمنزلة بين المنزلتين) والتي حقيقتها نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة وفي الوقت ذاته عدم تكفيره والذهاب إلى إطلاق اسم ديانة عليه، وهي "الفسق".

وقد حكى قولَهم أَحدُ أعلامهم، وهو الجاحظ حيث قال: (قالت المعتزلة: هو فاسِق كما سمَّاه نصًّا، ولا نُسمِّيه كافرًا، فيلزمنا أن نلزمه أحكام الكُفَّار، وليس ذلك حُكمَه، ولا نقول: مؤمن، فيلزمنا ولايته ومدحه، وإيجاب الثواب له، وقد أخبرنا الله أنَّه مشؤوم من أهل النَّار، فنزعم أنّه في النار مع الكافر، وأنّه لا يجوز أَن يكون في الجنَّة مع المؤمن)

وقال القاضي عبدالجبار: (... صاحب الكبيرة له اسم بين اسمين، وحكم بين حكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يُسمى فاسقًا، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بـ"المنزلة بين المنزلتين")

فإن قيل: ما وجه التمايز بين قول أهل السُّنة والجماعة وقول المعتزلة مع كونهم اتَّفقوا على دخول العمل في مُسَمَّى الإيمان، وامتنعوا من تسمية مرتكب الكبيرة كافرًا.

=

=

فيقال: حقيقة الفرق بين أهل السنة والمعتزلة يظهر في أربعة أمور:
الأول: أن أهل السنة وإن جعلوا العمل ركنًا في الإيمان فهذا الاعتبار إنما هو باعتبار جنسه لا باعتبار آحاده.
وبيان ذلك: أَنَّ جِنسَ العملِ -وهو جملة الالتزام بالشَّريعة- عند أهل السنة ركنٌ في الإيمان، وأما آحاده فمنها ما لا يتحقق أصل الإيمان إلا به، ومنها ما هو من كماله، ففوات بعض الآحاد المحققة لأصله يقتضي انتفاء الإيمان بخلاف الآحاد المقتضية لتحقيق كماله الواجب أو المستحب فإنه لا يقتضي انتفاؤها كما دلت عليه النصوص انتفاء الإيمان جملة.
لذا فهم مُجْمِعون على جواز اجتماع شعب إيمان وشعب كفر في الشخص الواحد، باعتبار أن شعب الكفر متفاوتة، كما أن شعب الإيمان متفاوتة، فالذي يمكن أن يجتمع مع أصل الإيمان، ولا ينافيه هي شعب الكفر الأصغر والتي تنافي كمال الإيمان الواجب لا أصله، وهذا الذي دلت عليه النصوص وقام عليه الإجماع وسيأتي بيان ذلك.
فالوعيدية جعلوا الطَّاعاتِ بجملتِها ركنًا في الإيمان ولم يُفرِّقوا بين ما ينتفي به أصلُ الإيمان من آحاد العمل، وبين ما لا ينتفي، وجعلوا الإخلال بها جميعًا موجبًا لسلب الإيمان منه.
ومن العجيب أن كثيرًا ممن تعرض لبيان موقف السلف من الأعمال لم يُصب مرمى السَّدادِ في فهم مَرامِي كلامهم رحمهم الله فظنَّ أنَّ الفارقَ بين السلف والوعيديةِ مع اعتبار كلٍ منهما للعمل بأنه من الإيمان أنَّ السَّلفَ يجعلون العمل شرطَ كمالٍ لا ينتفي الإيمان بانتفائه، بخلاف الوعيدية فإنهم يجعلونه شرط صحة ينتقض الإيمان بفواته.
وهذا غلط على مذهب السلف رحمهم الله وبُعْدٌ منهم في توجيه مرادهم، وهذا تجده عند بعض شرّاح الحديث كابن حجر، والطيبي.
الثاني: أَنَّ المعتزلةَ ينفون وصف الإسلامِ عن مرتكب الكبيرة، وأهل السنة لا ينفون عنه هذا الوصفَ.
الثالث: أن المعتزلة يقولون بتخليده في النَّار وأهل السنة ينكرون ذلك ويُبْطلونه.
الرَّابع: أنَّ المعتزلة القائلين بالمنزلة بين المنزلتين، يجعلون صاحب الكبيرة ليس معه شيء من الإيمان يخرج به من النار. وأهل السنة لا يسلبونه مطلق الإيمان بل يسلبونه الإيمان المطلق الذي رتَّب اللهُ تعالى عليه المدحَ والثَّناءَ، ودخولَ الجَنَّةِ ابتداءً.

=

=

أما المرجئة بشتى فرقها، فإنَّها ذهبت هي أَيضًا إلى سلامة الأصل الذي استند إليه كل من الخوارج والمعتزلة، وهو استحالة التفاوت في حقيقة الإيمان بناء على استحالة الجمع بين النقيضين - ورأت أيضًا أنّ ما لتزمت به كلتا الطَّائفتين مخالف للدلائل الشرعية الدَّالة على ثبوت وصف الإيمان لمرتكب الكبيرة دعاها ذلك إلى إخراج العمل من مسمى "الإيمان" ظنًّا منها أنَّ سبب ضلال تلك الفرقتين هو إدخالهما العمل في حقيقة الإيمان. ولم توفّق إلى معرفة أنَّ سبب الضلال عند التحقيق هو التزامهم جميعًا بتلك الشُّبهة التي تفرعت عنها جميع تلك اللوازم الفاسدة.

وقد بيَّن شيخ الإسلام ذلك الأصل الذي كان سببًا لنشوء تلك الضلالات، وكشف عن تلك اللوازم بقوله: (وأصل نزاع هذه الفرق في الإيمان من الخوراج، والمرجئة، والمعتزلة، والجهمية وغيرهم أنهم جعلوا الإيمان شيئًا واحدًا إذا زال بعضه زال جميعًا، وإذا ثبتَ بعضه ثبت جميعُهُ فلم يقولوا بذهاب بعض وبقاء بعضه ... ثم قالت " الخوارج والمعتزلة " الطَّاعات كلها من الإيمان فإذا ذهب بعضها ذهب بعض الإيمان فذهب سائره فحكموا بأن صاحب الكبيرة ليس معه شيء من الإيمان.

وقالت المرجئة والجهمية: ليس الإيمان إلا شيئًا واحدًا لا يتبعض إمَّا مجرّدُ تصديقِ القَلْب كقول الجهمية، أَو تصديق القلب واللِّسان كقول المرجئة، قالوا: لأنَّا إذا أدخلنا فيه الأعمال صارت جزءًا منه، فإذا ذهبت بعضه؛ فيلزم إخراج ذي الكبيرة من الإيمان، وهو قول المعتزلة والخوارج، لكن قد يكون له لوازم ودلائل فيُستدل بعدمه على عدمه)

فتلك الشُّبهة قد جمعت تلك الفرق التي خالفت أهل السنة والجماعة، وإن اختلفوا في بيان حقيقة الإيمان عند كل منها سواء، من جعل هذه الحقيقة خصلةً واحدةً: وهم المرجئة، أَو جعلها حقيقة مركبةً -وهم الوعيدية- فهم متفقون على التزام ذاك الأصل وهو دعوى استحالة التفاوت والتبعض في الإيمان.

فمن جعلها خصلة واحدةً: جعل قبول التفاوت فيه يستلزم ذهابه بذهاب بعضه واضمحلاله، ذلك لأَنَّ القولَ بنقصِ الإيمان يلزم منه أَن يخلفه نقيضه وهو الكفر فيقوم بالعبد كُفر وإيمان وهذا ممتنعٌ؛ لأَنَّه من باب اجتماع النقيض مع نقيضه في شَخْصٍ واحد، لذا امتنع القول بإمكان التفاوت.

ومن جعل الإيمانَ من المخالفين حقيقةً مركبةً من اعتقادٍ، وقول، وعمل ... -وهذا

=

=

قول الخوارج والمعتزلة - جعلَ حلول النقص في هذه الحقيقة المركبة يلزم منه انعدام هـذه الحقيقة وزوالها، وشبهتهم في ذلك: أنَّ الحقيقة المُركبةَ تزول بزوال بعض أجزائها، وضربوا على ذلك مثالًا بـ(العشرة) فإنّه إذا زال بعضها لم تبقَ عشرة.

فإذا كان الإيمانُ حقيقةً مركبةً من أَقوالٍ وأعمال ظاهرة وباطنة لزم بزوال البعض زوال جميع هذه الحقيقة إذ لو فُرض وقوع النقص في هذه الحقيقة مع بقائها، وعدم زوالها لانبنى على ذلك أن يجتمعَ في الشَّخصِ إيمانٌ وكفرٌ، وتوحيدٌ وشرك. وهذا خلاف الضَّرورة العقليَّة بزعمهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مُبيِّنًا حقيقة هذه الشُّبهة: (وجماع شبهتهم في ذلك أنَّ الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أَجزائها كالعشرة فإنه إذا زال بعضها لم تبق عشرة وكذلك الأَجسام المركبةُ كالسَّكنجبين إذا زال أحد جزئيه خرج عن كونه سكنجبينًا.

قالوا: فإذا كان الإيمان مركبًا من أَقوالٍ وأَعمالٍ ظاهرةٍ وباطنةٍ لزمَ زواله بزوال بعضها. وهذا قول الخوارج والمعتزلة، قالوا: ولأنه يلزم أن يكون الرجل مؤمنًا بما فيه من الإيمان، كافرًا بما فيه من الكفرِ فيقوم به كفر وإيمان، وادَّعوا أَنَّ هذا خلاف الإجماع ...)

وأمَّا المرجئةُ فقد خالفوا الوعيديةَ في نفي الإيمانِ عن مرتكب الكبيرة فأثبتوا الإيمانَ له لكنَّهم أَخرجوا العملَ عن مُسمى الإيمان بناءً على استحالة التفاوت في مسمى الإيمان؛ إذ إدخال العمل في الإيمان يقضي بانتقاضِ الإيمانِ بالكلية بمجرد حصول النقص فيه.

والعجيب: اتفاق الطائفتين- أعني الوعيدية والمرجئة - على رَمي أهل السنة والجماعة بالتناقُض فيما ذهبوا إليه من جمعهم بين كون الإيمان حقيقة مركبة، وأنّه مع ذلك يقبل التفاوت فرأت تلك الطائفتان ماذهب إليه أهل السنة والجماعة مخالفةً منهم للضرورة العقلية، وضَربًا من ضروب التناقض.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكان كلٌ من الطَّائفتين يَعدُّ السَّلفَ والجماعة وأهل الحديث متناقضين حيث قالوا: الإيمان قول وعمل، وقالوا مع ذلك لايزول بزوال بعض الأعمال حتى ابن الخطيب وأمثاله جعلوا الشافعي متناقضًا في ذلك، فإن الشافعيَّ كان من أئمة السنة، وله في الردِّ على المرجئة كلامٌ مشهورٌ، وقد ذكر في كتاب الطهارة من: "الأم" إجماعَ الصَّحابةِ والتَّابعينَ على قولِ أهل السُّنة فلما صنف ابن الخطيب تصنيفًا فيه، وهو يقول في الإيمان بقول جهم والصالحي استشكل قول

=

الشافعي ورآه متناقضًا)
وأمَّا كلام الرَّزاي في كتابه الذي أَشار إليه شيخ الإسلام، فهو قوله: (قد تقرر في بدائه العقول أَنَّ مُسمَّى الشيء إذا كان مجموع أشياء، فعند فَوات أحد تلك الأشياء لابُدَّ وأن يَفوتَ المُسَمَّى، فلو كان العمل جزءًا من مسمى الإيمان لكان عند فوات العمل وجب ألَّا يبقى الإيمان لكنَّ الشافعي يقول: إن العملَ داخلٌ في مُسمى الإيمان ثم يقول: الإيمان باق بعد فوات العمل فكان هذا مناقضة)
ثم رأى أن قول المعتزلة أسلم من جهة الأصول وأبعد عن التناقض من قول الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ فقال: (بلى. المعتزلة لمَّا قالوا: العمل جزء من مسمى الإيمان قالوا: إذا فات العمل لم يبقَ اسم الإيمان فكان هذا القولُ منتظمًا بعيدًا عن التناقض) ثم لمَّا رأى ما في رمي إمامه الذي ينتسب إلى مذهبه من الشناعة أراد أن يلتمس مَخْرجًا لذلك التناقض - في ظنه- الوارد في كلام الإمام الشافعي، وذلك بأن جعل العملَ خارجًا عن مسمى الإيمان ثم جعل التفاوت في هذا الخارج، وهو العمل وأنَّ إطلاق اسم الإيمان على العملِ من باب المجازِ، فالعمل ثمرةٌ وسبب للإيمان الذي هو التصديق والإقرار.
قال الرّازيَ: (وللشَّافعي أن يُجيب فيقول: الأصل في الإيمان هو الإقرار والاعتقاد فأمَّا الأعمال فإنها من ثمرات الإيمان، وتوابعه، وتوابع الشيء قد يطلق عليها اسم الشيء على سبيل المجاز، وإن كان يبقى الاسم مع فوات تلك التوابع، كما أنَّ أغصانَ الشَّجرةِ قد يقال: إنَّها من الشجرة، مع إن اسم الشجرة باق بعد فناء الأغصان فكذا ههنا)
وقبل بيان بطلان دعوى الاستناد إلى هذه الضرورة، ومنع ورودها على مادلت عليه النصوص الشرعية من تفاوت الإيمان وقبوله للزيادة والنقص أُورد أقوال المخالفين التي تدل على استقرار هذا الأصل عندهم إجمالًا.
يقول القاضي عبد الجَبَّار عند تفسير قوله تعالى {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٢)} الأنفال: (... ومنها: أنّه يدلّ على أنَّ الإيمان يزيد وينقص، على ما نقوله؛ لأنَّه إذا كان عبارة عن هذه الأمور التي يختلف التعبُّد فيها على المُكلَّفين، فيكون اللاّزم لبعضهم أكثر مما يلزم الغير، فتجب صِحَّة الزِّيادةِ والنُّقصان، وإنّما كان يمتنع ذلك لوكان الإيمان خصلةً واحدةً، وهو القول باللِّسان، أو اعتقادات مخصوصة بالقلب)
فالزيادة والنقصان عند القاضي ليستا متعلِّقتين بحقيقة الإيمان، وإنما بالتكاليف التي

=

يختلف التعبد فيها بحسب حال المُكلّفين، لذا امتنع عنده حصولهما لوكان الإيمان خصلة واحدة، وهذا مناقض لما عليه أهل السّنّة؛ إذ الزيادة والنقصان واقعتان في الأعمال كما أنهما واقعتان في قول اللِّسان وقول القلب.

وبمثل ماقرّره القاضي عبدالجبَّار قالت الإباضيَّة -وهي امتداد للمُحَكِّمة الأولى من الخوارج-،لذا يقول أبو محمد عبد الله السَّالمي: (وذهب أصحابُنا إلى أنَّ الإيمانَ يزيدُ ولا ينقص، وبيان ذلك: أنَّ الإيمانَ عندنا هو الوفاءُ بجميعِ الواجبات، فمن وجب عليه فرضٌ لايكون مؤمنًا حتى يؤديَه على وجهه ثم يزيد الإيمانُ بزيادة التكاليفِ، ولا يصح نقصُه لأنَّ نقصَه إخلالٌ ببعض الواجبات، وقد تقدم أنَّ التاركَ لبعض الواجبات عليه خارجٌ عن الإيمان فالترك لبعضه ترك لجميعه أي: لا ينتفع ببعض إيمانه في الآخرة)

وقد يُظنُّ أنَّ المعتزلةو الإباضيّة يوافقون بعضَ أَهل السُّنة الذين أَثبتوا الزيادة في الإيمان ولم يثبتوا النقص كمثل ما ثبت عن الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ من إثباته الزيادة، وسكوته عن النقص ولكن هذا الظنّ غير مسدد، بل الخلاف بين أَهل السنّة ومخالفيهم خلاف معنوي حقيقي، وليس هناك توافق ألبتَّة، وبيان ذلك بتوضيح قضيتين:

الأولى: أنَّ أَهل السُّنّة قد انعقد الإجماع عندهم على أَنَّ الزيادة في الإيمان هي زيادة في حقيقته، لا في أَمر خارج عنه، وكذلك النقص.

وأَمَّا المعتزلة والإباضية فقد جعلوا الزيادة فيما يتعلق بالتكاليف التي هي أوامر الله تعالى، لا أَن الزَّيادة واقعةٌ في حقيقة الإيمان المتعلقة بالعبد، وهذا هو الفارق الحقيقي بين قول أهل السنّة وأَقاويل غيرهم من أهل البِدَع.

الثانية: أنّه على فرض أنّ الرِّواية عن الإمام مالك بتوقفه في القول بنقصان الإيمان، هي آخر ما ثبت عنه في ذلك فإنّ من المعلوم بداهةً أَن القولَ بالتوقف يخالف الجزم بنفي النقص في الإيمان، فإنّ ما أورده الإمامُ ابنُ عبدِ البرِّ في سياق ترجمته للإمام مالك، يدلُّ النّاظرَ على أنّ الإمام مالك لم يجزم بنفي النقص، قال الإمام الحافظ ابن عبدالبر رَحِمَهُ اللَّهُ: (... أخبرنا ابن وهب، قال: سئل مالك بن أنس عن الإيمان، فقال: قولٌ وعملٌ، قلت: أَيزيدُ وينقصُ؟ قال: قد ذكر الله سبحانه في غير آي من القرآن أَنّ الإيمان يزيدُ، فقلت له: أَينْقُصُ؟ قال: دع الكلام في نُقصانِهِ وكفَّ عنه، فقلتُ: فبعضُه أَفضل من بعض؟ قال نعم)

فالإمامُ مالك كما هو ظاهرُ الرِّواية كفَّ عن القول بالنقصان في الإيمان، ولم يجزم،

=

=

وعلة توقفه كما هو ظاهر السياق؛ أَن النَّقْصَ لم تنطقِ الآياتُ بذكره، فلم يُرِدِ الخوض فيما لم يُصرَّح بذكره في القرآن، وبرهان ما سبق، أنَّه رَحِمَهُ اللهُ، لمّا سئل عن الزيادة، أجاب بأن الله قد ذكر ذلك في غير ما آية أن الإيمان يزيد، فمستنده في القول بالزيادة هو مادلت عليه النصوص، ومستنده بالتوقف عدم وقوفه على ما يدل على الزيادة، ولذا قال شيخُ الإسلام: (وكان بعضُ الفقهاءِ من أَتباع التابعين، لم يوافقوا في إطلاق النقصان عليه؛ لأنّهم وجدوا ذكر الزيادة في القرآن، ولم يجدوا ذكر النقص، وهذا إحدى الرِّوايتين عن مالك)

ومن هنا يتبيَّن سبب توقف الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ، وأنّه انطلق في توقفه من منطلق التمسك بالوارد، والكفّ عمّا لم يرد، وأمَّا الاعتلال بأَنَّ توقفه ناشئ عن القول بأن النقص في التصديق يستلزم ذهاب جميعه وأنّه خَشي أن يتأوَّل عليه موافقة الخوارج فهذا ما لا يدلُّ عليه سياق كلامه، ثم إنّ التصديق مما يقبل التفاوت كما سيأتي بيان ذلك -إن شاء الله-.
وهذه الشُّبهة لم تختص -كما تقرر من قبل- بالوعيديَّة؛ بل إنَّ المرجئة تُسلّم بهذا الأصل أَيضًا؛ لذا يُقرِّر أبو المعالي الجويني ذلك بقوله: (فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟

قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقًا، كما لا يَفْضُل علم علمًا، ومن حَمَله على الطاعة سرًّا وعلنًا، وقد مال إليه القلانسي فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وهذا مما لانؤثره)

فقوله: (فلا يفضل تصديق تصديقا، كما لا يفضل علم علما) دليلٌ واضح على استقرار تلك الشبهة عنده وهي استحالة وقوع التفاوت في حقيقة الإيمان.

وأمَّا سيفُ الدِّين الآمدي فقد أَبان عن أنَّ من جعل الإيمانَ خصلةً واحدةً، فإن الزيادةَ والنقص لا تتواردان عليه إلا من جهات أُخرى خارجة عن حقيقته، وانظر إليه حين يقول: (ومن فسَّره بخصلة واحدة من تصديق، أو غيره فإنَّه لا يقبل الزيادةَ والنقصان، من حيث هو خَصْلةٌ واحدةٌ، اللَّهم إلا أن ينظر إلى كثرة أعداد أشخاص تلك الخصلة وقلتها في آحاد الناس فإنَّه يكون قابلًا للزيادةِ والنُّقصان على ماحققناه من قبلُ)

ويقول الرَّازي: (الإيمانُ عندنا لايزيد ولاينقص؛ لأنه لمّا كان اسمًا لتصديق الرسول في كلِّ ماعُلم بالضَّرورة مجيئُهُ به وهذا لا يقبل التفاوت فمسمى الإيمان لايقبل الزيادة والنقصان)

=

=

ويُقرّرُ المُهلَّبُ بن أَبي صُفرة امتناع وقوع التفاوت في التصديق، فيقول: (التصديق وإن كان يُسمّى إيمانًا في اللُّغةِ، فإنَّ التصديقَ يكمل بالطَّاعاتِ كُلِّها، فما ازداد المؤمن من أَعمال البِرِّ كان من كمال إيمانه، وبهذه الجُملة يزيد الإيمان وبنقصانها ينقص..فمتى نقصت أَعمال البرِّ نقص كمال الإيمان، ومتى زادت زاد الإيمان كمالًا، هذا توسُّط القول في الإيمان، وأمَّا التصديق بالله وبرسُلِهِ فلا يَنْقُصُ)

والمَنْعُ من التفاوت سببُهُ كما نقل ذلك المُلَّا علي القاري عن كتاب "الوصية" المنسوب للإمام أَبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ: (ثم الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنَّه لا يُتصوَّرُ زيادةُ الإيمانِ إلَّا بنُقصانِ الكُفر، ولا يتصور نقصان الإيمان إلَّا بزيادةِ الكفر فكيف أن يكون الشخصُ الواحدَ في حالة واحدة مؤمنًا كافرًا)

بل إنَّ الإمامَ ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ مع ردِّه على المرجئة، والوعيدية، وذهابه إلى أنّ الإيمانَ حقيقةٌ مركبةٌ من اعتقادٍ، وقولٍ، وعمل، وأَنَّ مرتكب الكبيرة لا يُسلب عنه الإيمان بسبب مقارفته لها ذهب إلى المنع من وقوع الزيادة والنقص في التصديق كما هو مذهب المخالفين لأَهلِ السُّنَّة والجماعة، وقصر التفاوت على غير التصديق، فالتصديق -عنده- لا يمكن بحال أن يقبل التفاوت استنادًا إلى ذات الشُّبهةِ.

يقول رَحِمَهُ اللهُ: (والتصديق بالشيء أي شيء كان، لايمكن ألبتَّة أن يقع في زيادة ونقصوكذلك التصديق بالتوحيد والنبوَّة، لا يمكن ألبتة أن يكون فيه زيادة ولا نقص؛ لأنَّه لايخلو كل معتقد بقلبٍ، أَو مقر بلسانه بأي شيء أقرَّ أَو أي شيء اعتقد من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها:

-إما أن يصدق بما اعتقد وأقرَّ.

-وإما أن يُكذِّب بما اعتقد.

-وإما منزلة بينهما؛ وهي الشك، فمن المحال أن يكون إنسان مكذبًا بما يصدق به.، ومن المحال أن يشكَّ أحدٌ فيما يصدُّق به فلم يبق إلا أنَّه يصدق بما اعتقد بلا شك ولايجوز أن يكون تصديق واحد أكثر من تصديق آخر؛ لأنَّ أحدَ التصديقين إذا [دخلته داخلة] فبالضَّرورة يَدْري كل ذي حسٍّ سليم أَنَّه قد خرج عن التصديق ولابدَّ، وحصل في الشك؛ لأنَّ معنى التصديق إنما هو: أن يقطعَ ويوقنَ وجود ما صدقَّ به ولا سبيل إلى التفاضل في هذه الصِّفة)

فثبوتُ النَّقصِ عند ابن حزم وغيره يقتضي سَرَيَان الشَّكِ في الإيمان. والشَّكُّ والتَّصديقُ

=

=

لايجتمعان فوجب عنده الذهاب إلى نفي التفاضل والتبعض في التصديق جملة.
فهذه النُّصوص تدل بجلاء على استناد المخالفين في هذا الباب -أعني نفي الزيادة والنقصان، والتفاضل في الإيمان- إلى ما ظنوا أنه عمل بموجب الضرورة العقليَّة، وهي استحالة الجمع بين النَّقيضين والتي كان ابتناء نفي التفاوت عليها.
ولمَّا رأى بعضهم أنَّ في نفي الزيادة والنقصان مخالفةً صريحة للأدلة الشرعية، وسببًا لورود اللوازم الباطلة عليهم حاولوا صرف الزيادة إلى ما يمكن أن يقع فيه التفاوت كالأعمال والتي هي ثمرة عندهم، أو إلى متعلقات الإيمان كما يقولون.
فالباقلاني رَحِمَهُ اللَّهُ مثلًا أراد أن يُوفِّقَ بين تلك الضرورة العقلية المدَّعاة وبين ما توافرت عليه الأدلة من إثبات الزيادة والنقص في حقيقة الإيمان فلم يجد بُدًّا من هذا التوفيق الذي أدَّاه في الواقع إلى مخالفة الحقائق الشرعية والضرورة العقليَّة فقال: (لا ننكر أن نُطْلِق أَنَّ الإيمانَ يزيدُ ويَنْقص كما جاء في الكتاب والسُّنَّة.
لكن النقصان والزيادة يرجع في الإيمان إلى أحد أمرين:
- إما أن يكون ذلك راجعًا إلى القول والعمل دون التصديق؛ لأن ... ذلك يتصور فيهما مع بقاء الإيمان فأما التصديق فمتى انخرم منه أدنى شيء بطل الإيمان ...
والأمر الثاني: في جواز إطلاق الزيادة والنقصان على الإيمان يتصور أيضًا من حيثُ الحُكم لا من حيث الصورة، فيكون ذلك أيضًا في الجميع من التصديق والإقرار والعمل، ويكون المراد بذلك في الزيادة والنقصان راجعًا إلى الجزاء والثواب والمدح والثناء، دون نقص وزيادة في تصديق.
ويقول أبو المعين النَّسفي في بيان وجه الزيادة الحاصلة في الإيمان: (إذا كان الإيمان هو التصديق، وهو في نفسه مما لا يتزايد، وما لا يتزايد فلا نقصان له إلَّا بالعدم، ولا زيادة عليه إلاّ بانضمام مثله إليه فكان تأويل ماورد في الزيادة في الإيمان على مارُوي عن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمن بكل فرض جاء؛ فيزداد إيمانه بالتفسير مع إيمانه بالجملة، وإن كان بالجملة في التحقيق إيمان به... وكذا الثبات على الإيمان والدوام عليه في كل ساعة، إذ يوجد في كل ساعة مثل ما انعدم في الأولى، كما يوجد درهم، ثم يزداد عليه في كل ساعة درهم، لا أنَّ تلك الزيادة في نفسه إذ هو غيرمحتمل للتجزؤ، ويحتمل الزيادة عليه أن يزداد نوره وضياؤه في القلوب بالأعمال الصالحة وينقص ذلك بالمعاصي إذ الإيمان له نور وضياء ...)

=

=

فالزيادة والنقص كما ترى عند مُرجئة المتكلمين لا ترجع إلى ذات التصديق، بل هذا التفاوت راجع إما إلى القول والعمل، أو إلى الحكم المترتب على الإيمان من الجزاء والثواب.
- أو تكون راجعة إلى العدد بانضمام تصديق إلى تصديق.
- أو تكون زيادته راجعة إلى الثبات، والدوام عليه، زيادة عليه كل ساعة.
- أو تكون زيادته بأن يزداد نوره في القلب بزيادة ثمرته، وهو العمل الصالح.
- أو تكون زيادة الإيمان بمفصّل الشريعة بعد حصول الإجمال. كلُّ ما سبق من تأويلات لما دلّت عليه الأدلة المصرحة على وقوع التفاوت في الإيمان هو محاولة منهم للخروج من ورطة المناقضة الصريحة للبراهين الصادعة بحصول التفاوت.
أَمَّا الأَصل الثَّاني الّذي استندوا إليه في مُناقضة الدَّلائل الدالة على تفاوت الإيمان فهو استنادهم إلى الحدِّ المنطقي.
ذلك أَنَّ الحدَّ المنطقي يُشْترطُ فيه وجود حقيقة وماهيّة يستوي فيها جميع أفراد المعرَّف، مما يعني القضاء بامتناع تفاضل أَفراد النَّوع في الحقيقةِ والماهية.
وهذا القول نشأ حينما امتزج علم المنطق بعلم الكلام، فكان الغرضُ من مبحث الحدود في علم المنطقهو إثبات الماهيَّةِ من حيث هي هي، وإثبات ذواتٍ مجردة، فحدُّوا (النوع) وهو- تمام الماهية - بما صدق في جواب (ما هو) على كثيرين متفقين بالحقيقة فلابدَّ أَن يكون أَفراده متفقين في الحقيقة والماهيَّة، وإلَّا لانتقض الحدُّ، وامتنع حصول التَصوّر لتمام الماهيَّة.
فوظّف المتكلمون ما تقرر في المنطق عند بيانهم لحقيقة الإيمان، حيث نظروا في آحاد من يطلق عليهم اسم الإيمان واستخلصوا قدرًا مُشتركًا، هذا القدر من اللوازم الذّاتيّة لماهيَّة الإيمان، وجعلوا ما يخرج عن هذا القدر المُشتركِ مِن اللَّوازم العرضَيَّة الخارجة عن تمام الماهية، فاللازم الذي عدوه داخلًا في ماهية الإيمان بسبب نظرتهم المُغرقة في التجريد هو التصديق، وجعلوا العمل من اللَّوازم العرضيَّة الخارجة عن الماهية.
ووَفْقًا لما تقرَّر عندهم في حدِّ النَّوع الّذي يمتنع فيه وقوع الاختلافِ والتفاوتِ في ماهيته فإنَّهم منعوا وقوع التفاوت في حقيقة الإيمان فترى ابن أبي الشَّريف يقرِّر ذلك بقوله: (ولو سلَّمنا أنَّ ماهيةَ اليقينِ تتفاوتُ لا نُسلِّم أنَّه يتفاوت بمقوّمات الماهية أي أجزائها، بل بغيرها من الأُمور الخارجةِ عنها العارضة لها: كالألف للتكرار ونحوه ... فقد اتفقنا
=

=

معشر المثبتين لتفاوت الإيمان والنَّافين له على ثبوت التفاوت في الإيمان بأمر معين، والخلاف في خصوص نسبته أي نسبة ذلك الأمر المعين إلى تلك الماهية بدخوله في مقوماتها، أو خروجه عنها لا عبرة به لأنَّه ليس خلافًا في نفس التفاوت ...)
وقد سرت هذه اللوثة إلى المشتغلين بالسُّنة، فالكرماني حينما تعرض لحديث (جبريل المشهور): (كان النبي ﷺ بارزًا يوما للناس فأتاه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وبكتابه، ورسله، وتؤمن بالبعث).
استشكل جوابَ النبيِّ ﷺ عن سؤال جبريل بـ (ما) التي هي أداة للسؤال عن حقيقة الماهية عند أَصحاب المنطق، والتي لا يُجاب بها إلَّا في ثلاثةِ أشياء محصورة، وهي "الجنس"، أو "النوع"، أو "الحد".
فقال (قوله: "أن تؤمن بالله" فإن قلت: ماوجه تفسير الإيمان (بأن تؤمن) وفيه تعريف الشيء بنفسه.
قلتُ [القائل: الكرماني]: ليس تعريفًا بنفسه؛ إذِ المرادُ من المحدود الإيمان الشرَّعي، ومن الحدِّ الإيمان اللغوي، أَو المتضمن للاعتراف)
فجعل جواب رسول ﷺ خارجًا عن قوانين المنطق، وبيانًا للإيمان بيانًا لُغويًا ليس المراد منه ذكرَ حقيقةِ الإيمان الشرعية!
وما ذكره باطلٌ لأَمرين:
الأول: أَنَّ النبي ﷺ قد نزّهه الله تبارك وتعالى عن السَّيرِ على قوانين منطق اليونان، فليس مفتقرًا إلى استعمال شيء من أَساليبهم وقواعدهم التي هي في حقيقة أَمرها متولِّدة لدفع أَقيسةٍ سوفسطائية فاسدة، فليست في واقع الأمر تأثيلًا صحيحًا لإحراز المعرفة، لذا كان ﷺ مُستغنٍ عنها بما شرعه الله جل جلاله له، وبما فطَرَه عليه من وفور العقل وكمال النَّظر.
الثاني: أنّ الأصل في كلام رسول ﷺ الحمل على كونه بيانًا للحقائق الشّرعية، وهذا اللائق به ﷺ، فلم يُبعث لبيان الحقائق اللُّغويّة، بل هذا تعرفه العرب، وليسوا بحاجة إليها فهو أمرٌ مستقرٌّ عندهم، وإنّما افتقارهم إلى بيان مرادات الشارع منهم.
ولذا فقد أنكر هذا الوجه الّذي ذهب إليه الكرماني، غيرُ واحد من أهل العلم، وجعلوا بيانه ﷺ للإيمان من باب بيان الحقائق الشّرعية، فالإيمان تختلفُ دلالته بحسب التقييد والإطلاق، وهذا هو مُحصَّل النّظر في دلائل الكتاب والسُّنّة، فهو عند الإفراد يكون عامًّا

=

=

لِمَعْنَيَيْنِ إِيمان الباطن، وإيمان الظاهر، وعند التقييد كما في حديث سؤال جبريل عليه السلام، يطلق الإيمان ويُراد به مافي القلب من تصديق القلب وأعماله كالخشية، والمحبة، والتصديق، وغير ذلك. ويراد بالإسلام حينئذٍ الأعمال الظاهرة.

و الغلطُ نفْسُهُ وقع فيه الحافظُ ابن حجر رحمه الله فجعل جوابَ النبي ﷺ جوابًا عن متعلقات الإيمان، لا عن معنى لفظه، وإلاّ كان المنبغي أن تكون صورة الجواب بأن الإيمان هو: التصديق!

بل ترى القسطلاني يحاكم أَقوال رسول ﷺ إلى ما تقرر اشتراطه في الحد المنطقي، حيث جعل قول جبريل عليه السلام للنبي ﷺ بعد بيانه للإيمان-: (صدقت) مراعاة منه للحدِّ المنطقي حيث قال: (فإن قلت: لو كان حدًّا لم يقل جبريل عليه السلام في جوابه: (صدقت) كما في مسلم لأنَّ الحد لا يقبل التصديق.

أُجيب: بأنه إذا قيل في الإنسان أنه حيوان ناطق، وقُصد به التعريفُ فلا يقبل التصديق كما ذكرتَ، وإن قُصد به أنَّه الذات المحكوم عليها بالحيوانية والناطقيّة؛ فهو دعوى وخبر فيقبل التصديق فلعلَّ جبريلَ عليه السلام، راعى هذا المعنى فلذلك قال: (صدقت) أو يكون قوله: "صدقت " تسليمًا، والحدُّ يقبلُ التسليم، ولا يقبل المَنعَ.

فهذه أمثلة تدل على مدى تمكُّن الأثر المنطقي في نفوس الشراح حتى أصبحت قواعد المنطق تحاكم إليها النصوص الشرعية ويتعسَّف في توجيهها؛ لتوافق تلك القوانين.

وخلاصة القول: أنَّ المتكلمين استندوا في المنع من تفاوت الإيمان على ما تقرر في المنطق من لزوم تماثل أفراد النَّوع في الماهية، وأن التّفاوت إنَّما يكون في اللوازم العارضة والخارجة عنه.

فإذا تَبيَّن المنزع الذي لأجله أُبطلت دلالة النصوص المتقدم ذكرها والتي تدل على زيادة الإيمان ونقصانه، وعلى وقوع التفاوت في حقيقته تسنّى بعدُ -بحول الله- إبطال الأصل وما تفرّع عنه من لوازم فاسدة.

* دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بحقيقة الإيمان.

أمَّا بطلان المعارض الأول: وهي دعوى: استحالة التفاوت في حقيقة الإيمان، فيقوم على أصلين: الأوَّل: هدْميّ. والثاني: إنشائي.

فأمَّا الأصل الأول: فبمنع ما ادَّعوه من استحالة حصول التفاوت، وذلك يتأتى بذكر مقامين:

=

=

الأول: نقض ما أصلّوه في هذا الباب.

الثاني: المعارضةُ على سبيل القلب لدليلهم.

أمَّا النقض، فيقال:

لا يُسلِّمُ أهل السنة بأنَّ القول بدخول العمل في مسمَّى الإيمان مع القول بزيادته ونقصه ووقوع التفاوت فيه أنَّه من باب التناقضِ؛ لأنَّ منشأ الخطأ عدم تفريق المخالفين لأهل السنة بين ماهو ركنٌ في الإيمان لايتحقق الإيمان إلَّا به، وبين ماهو واجبٌ لتحقيق كماله الواجب.

فجميع المخالفين لأهل السنة سوَّوْا بين مُختلفين في الحقيقة، فركن الشيء ليس بمثابة ماهو واجب فيه، فوقوع المخالفة بارتكاب الكبيرة ليست في الواقع نقضًا للالتزام بالعمل الذي هو ركنٌ في الإيمان، وإنَّما هو نقص في التزامه، فينتفي عنه بسبب هذه المخالفة كمالُ الإيمان الواجب،والنُّصوص على ذلك متضافرة.

وأمّا إلزام الوعيدية والمرجئة مَن جَعَلَ الإيمانَ مُركَّبًا؛ أَن يذهب إلى القول بزوال الإيمان كلِّه بزوال جزئه فإنَّ ذلك لا يلزم عند التحقيق. بل ما جعلوه لازمًا باطلٌ نقلًا، وحِسًّا؛ لأنَّ الحقيقةَ الجامعةَ لأُمور إذا زال شيءٌ منها فقد تنتقض الحقيقةُ فيزولُ سائرُها، وقد لا تزولُ جميعًا، بل يبقى منها.

وبيان ذلك أَن يُقال:

إنَّ زوال الواحد من العشرة مثلًا لم تَزُلْ به حقيقتُه المركبةُ كلُّها، بل بقيت التِّسعةُ، وإن كانت قد زالتِ الصورةُ المجتمعةُ لهذا العددِ، وأمَّا الاسم فقد يزول بزوال بعض أجزاء ما يطلق عليه هذا الاسم، وقد لا يزول؛ ذلك لأَنَّ الحقائقَ المُركبة تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون التركيبُ شرطًا في إطلاق الاسم عليه.

الثاني: ما لا يكون كذلك.

فأمَّا الأوَّلُ: فكالعشرةِ، والسَّكنجبين. فإذا زال جزءٌ من أيّ منهمازالَ الاسمُ.

والثاني: فكالبُّر، والتُّرابِ، والماء، وجميع المُركَّبات المتشابهة الأجزاء..

فالحسُّ والعقلُ يشهدان بأنَّ زوال جزءٍ من هذه المركبات لا يترتَّبُ عليه زوال الاسم الذي يطلق على كل منها.

والشَّرْعُ دالٌّ على ذلك أَيضًا، يقول الإمام ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللهُ مُقرِّرًا هذه الحقيقة: (فلفظ العبادةِ، والطَّاعةِ، والخيرِ، والحَسنةِ، والإحسانِ، والصَّدقةِ، والعلمِ. ونحو ذلك مما

=

=

يدخل فيه أمورٌ كثيرةٌ يطلق الاسم عليها قليلها وكثيرها، وعند زوال بعض الأجزاء وبقاء بعضه.
وكذلك لفظ" القرآن" فيقال على جَميعهِ وعلى بعضه، ولو نَزلَ قرآنٌ أَكثرَ من هذا؛ لسُمّي قرآنا.. وإذا كانت المركبات على نوعين بل غالبهما من هذا النوع لم يصح قولهم: إنه إذا زال جزؤه لزم أن يزول الاسم إذا أمكن أن يبقى الاسم مع بقاء الجزء الباقي)
وكذلك الصَّلاةُ فهي عبادةٌ مُركَّبةٌ من أجزاء، من تلك الأَجزاء ما ينتفي بزوالها الكمال المُستحبُّ، ومنها ما ينتفي بزوال تلك الأجزاء كمال الصلاة الواجب، ومنها أجزاء وأَركان يزول بزوالها حقيقة الصلاة وتبطل بذلك.
المقام الثَّاني: المعارضةُ على سبيل القلب لدعواهم.
بأن يقال: إنَّ التناقضَ لازمٌ لجميع الطوائف المُخالفة لأهل السنة والجماعة؛ ذلك أنَّ الوعيديةَ، والمرجئةَ لم يتحرَّر لهم الفارق بين ما هو ركنٌ في الإيمان، وبين ما هو واجبٌ فيه، فسووا بين أَمرين مختلفين، والتسوية بين المختلفات، هو عين التناقض الذي فرُّوا منه.
الأصل الثاني: الجانب الإنشائي.
وهذا الجانب يتضمن بيان الدلائل على وقوع التفاوت في حقيقة الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأنَّ ذلك مقتضى الضرورة الشرعية. فأمَّا الضرورة النقليَّة فقد سبق بيانُها، وأمَّا الضرورة العقلية الدّالة على بطلان منع التفاوت فهي أنّه ما من شيء إلاّ ويتفاوت النَّاسُ فيه، فأرباب الصنائع يتفاوتون في صنائعهم، فليسوا على درجةٍ واحدة من الإتقان، وهذا معلوم بداهةً، وكذا ما من صفة من صفات الحي إلاّ وهي قابلة للتفاوت قوة وضعفا، والعقل والحس دالان على وقوع ذاك التفاوت أيضا في الإيمان، وفي علوم أهله ومعارفهم، وأعمالهم فليسوا على درجة واحدة من خشية الله والإنابة إليه ومحبته والإخلاص له بل التفاوت فيما بينهم كالتفاوت فيما بين السماء والأرض، لذا كان المؤمنون على ثلاث درجات ذكرها الله في كتابه. يقول تعالى: {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (٣٢)} فاطر
فالآيةُ قسّمت أهلَ الإيمان من جهةِ التزامهم بالشريعة، وبأعمال الإيمان إلى ثلاثة

=

مراتب: الظَّالم لنفسه، والمقتصد، والسَّابق للخيرات، وكلُّ مرتبة من هذه المراتب يتفاوت أهلها فيها تفاوتًا عظيمًا.
بل إنَّ المؤمنَ تختلف أحوالُه من حيثُ ديمومة تذكُّرِهِ، وخَشْيته، واستمراره على قَدَم الطَّاعة والاستقامة، فتعتوره الغفلةُ في بعض أَحواله، وينتابه التقصير، وفي بعض أحواله تزداد جَذوة الإيمان، فتتلازم شُعَبُ الطاعات، فإنَّ الطاعة تدل على أُختها، وهذا ما لاينكره إلا مُكابِر.
فالإيمانُ ليس لزيادتِهِ حدٌّ، وليس لنقصه حَدٌّ كذلك، وبذا يُعلم بطلان من أَناطَ الزيادةَ والنَّقص بالأعمال فقط، فأوقع الزِّيادة والنَّقص فيها ومنع من وقوعها في أصل الإيمان وهو -التصديق- كما هو مذهب المرجئة.
وبه يُعلم أَيضًا بطلان من جعل حدًّا أَدنى للإيمان من لم يحققْه انتفت عنه حقيقة الإيمان، ويجعلون ضابطَ هذا الحدّ الإتيان بجميع الفرائض، والكف عن جميع المحرمات، فإذا وقع الإخلال بهذين الأمرين، انتقض أصل الإيمان، وهذا ما التزمه الوعيدية.
وقد أبان شيخ الإسلام عن غلط هؤلاء من حيث جعلهم الإيمان حقيقة واحدة متماثلة في حق جميع المكلفين فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ليس الإيمان حقيقة واحدة مثل حقيقة مسمى "مسلم" في حق جميع المكلفين في جميع الأزمان بهذا الاعتبار مثل حقيقة البياض والسَّواد بل الإيمان والكفر يختلف باختلاف المكلف وبلوغ التكليف له، وبزوال الخطاب الذي به التكليف ونحو ذلك)
ومنْعُ أهل السنة والجماعة من أن يكون للإيمان حَدٌّ أَدنى لا يكون فيه تفاوت لا يفهم منه تجويزهم أن يقوم بالعبد شعبة من شعب الكفر المُنافية لأصل الإيمان مع بقاء هذا الأصلبل مُرادُهم أَنَّه يقع من النَّقْصِ بسبب الإخلال بما ليس شَرْطٌ في صحة الإيمان ما يجامع الإيمان، ولا ينتفي بانتفائه، فشعب الكفر الأصغر لاتنافي أصل الإيمان، وإنما تنافي كماله، وإنّما الّذي ينافي أصل الإيمان شُعب الكفر الأكبر، وسيأتي مزيد بسط لذلك.
ومما يدل على أنه ليس للإيمان حد يقف عنده النقص ما صحّ عن النَّبي ﷺ من حديث عبدالله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبيَّ ﷺ قال: (ما من نَبي بعثه الله في أمة قبلي، إلاّ كان له من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته، ويقتدونَ بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم

=

خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)

لذا كان من فقه الإمام ابن مندة أَنْ بوّب لهذا الحديث بابًا وسَمَه بـ (ذكرُ خبر يدلُّ على أَنَّ الإيمان ينقص حتى لا يبقى في قلب العبد مثقال حبة خردل ...

وكما أَنَّه لا حدَّ يقف النَّقصُ عنده، فكذلك لا حدّ لكماله ومنتاه: فعن الوليد ابن مسلم قال: سمعت أبا عمرو ومالكا وسعيد بن عبد الله يقولون:

(ليس للإيمان منتهى هو في زيادة أَبدًا وينكرون على من يقول: إنه مستكمل الإيمان وأن إيمانه كإيمان جبريل عليه السلام

وقد سئل الإمام الأوزاعي عن الإيمان، وهل يمكن أن تقع الزيادة ... فيه. فأجاب: (نعم حتى يكون كالجبال قيل: فينقص؟ قال: نعم حتى لا يبقى منه شيء)

وقال الحميدي: سمعتُ سفيان بن عيينة يقول: (الإيمان يزيد وينقص، فقال له أخوه إبراهيم بن عُيينة: لا تقل ينقص. فغضب، وقال: اسكت ياصبي، بل ينقص حتى لا يبقى منه شيء)

أَمَّا بطلان المعارض العقلي الثاني: وهو استناد مرجئة المتكلمين إلى الحدِّ المَنطقي. فيتأتَّى ذلك من وجهين:

الأول: بيان بطلان التَّفريق بين اللوازم الذاتية واللوازم العرضية.

الثاني: بطلان دعوى تحقق المعاني الكلية في الخارج.

أما الوجه الأول:

أنَّ ما ادعوه من الفرق بين اللوازم الذاتيَّةِ الدَّاخلةِ في مفهوم الماهية، وبين اللَّوازم العرضية الخارجة تحكمٌ لم يستطيعوا البرهنةَ عليه.

فتمثيل المناطقة "للعَرَض العام" -وهو باتفاقهم الكُلِّي الخَارج عن الماهيَّة- بـ (الماشي) بأنه لا يصلح جوابًا عن ماهيَّة الإنسان في جواب "ما الإنسان"، بخلاف "النَّاطق" الذين يجعلونه من الذَّاتيَّات المميزة عندهم دعوى لا دليل عليها، فكما أنَّ الماشي عندهم لا يدخل في الماهية لاشتراك غير الإنسان فيها؛ فكذلك الأمر بالنسبة "للناطق".

وكل ذلك مبني على تجريدات ذهنيّة لا برهان عليها.

=

=

وهذا التجريد الذهني وظّفوه على حقيقة الإيمان، فأخرجوا العمل منه بدعوى أنّه ليس من مقومات الماهية وقَصَروا الإيمان على التصديق كما يذكره حتى الذين تصدوا لبيان أحاديث رسول الله ﷺ فحدّوا الإيمان بأنه: (تصديقُ الرَّسولِ في كُلِّ ما عُلم مجيئُهُ به بالضَّرورةِ تصديقًا جَازمًا مطلقًا

الوجه الثَّاني:

أَنّ ذلك مبنيٌ عندهم على إمكان تحقق الحقائقِ النَّوعيَّة في الخارج، وما ذكروه باطلٌ؛ فإنَّ الإيمان من جهة اتصاف المكلف به يختلف في الواقع من شخص لآخر وما ادعوه، مِن تَمَاثُلِ أَفْراد النَّوع في الماهيَّة مُجرد افتراض ذاتيّ ليس له أدنى تحقق في الخارج وفرق بين الوجود الذهني والوجودِ العَيني. فالوجود الكُليُّ في الخارج لا يكون إلَّا متشخصًا مُتعينًّا لا يكونُ كُليًّا كما يظن هؤلاء؛ وإلَّا لما صحَّ أن يكون كُليًّا.

يقول شيخُ الإسلام كاشفًا عن منشأ الغَلَطِ عند المتكلِّمين: (وإنما أصل ضلالِهم أَنَّهم رأوا الشيءَ قبل وجُودِهِ يُعلمُ، ويُرادُ، ويُميَّزُ بين المَقدورِ عليه والمَعجوز عنه. ونحو ذلك فقالوا: لو لم يكن ثابتًا لَمَا كان كذلك كما أَنَّا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهيتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فنتخيَّل الغلطَ: أنّ هذه الحقائقَ والماهياتِ أمورٌ ثابتةٌ في الخارج.

والتحقيق أَنَّ ذلك كُلَّه أَمرٌ موجودٌ وثابتٌ في الذِّهنِ لا في الخارج عن الذِّهنِ. والمُقَدَّرُ في الأَذهانِ قد يكونُ أوسعَ من الموجود في الأَعيان.

فمسمى "الإيمان" في الواقع ليس له قَدرٌ وماهيَّةٌ يَشْتَرِك المُكلَّفون في الاتصاف بها، بل هم يتفاوتون في هذه الحقيقة قوةً وضعفًا وتحقيقًا.

ولذا كان المُحقِّقون من أَهلِ العلم -كالنَّووي - يذهبون إلى وقوع التَّفاوت وبطلان الاشتراك. قال النَّووي رَحِمَهُ اللَّهُ: (فالأَظهرُ -والله أعلم- أنَّ نفسَ التَّصديق يزيدُ بكثرةِ النَّظَرِ، وتظاهُرِ الأَدلَّةِ، ولهذا يكون إيمانُ الصدّيقين أَقوى من إيمانِ غيرهم بحيثُ لا تعتريهم شُبْهةٌ، ولا يتزلزلُ إيمانُهم بعارض، بل لاتزال قلوبُهم مُنْشَرحةً نيَّرةً وإن اختلفت عليهم الأحوالُوأما غيرهم من المؤلفة قلوبهم ونحوهم فليسوا كذلك فهذا لا يمكن إنكاره ولا يشكُّ عاقلٌ في أنّ نفسَ تصديق أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لايساوي تصديقَ آحادِ النَّاس ...) فالغلطُ الدَّاخلُ على هؤلاء من جهة اعتبارهم الإيمان حقيقةً مُطلقة تقوم في أذهانهم وغفلوا أَنّ هذه الحقيقةَ في الخارج لا توجد إلَّا مُتميِّزة ومُتَّصِفة،

=

=

والتَّفَاضل إنما ينشأ في هذا الموجود المتحقق في الخارج، لا في أمر مطلق يقوم في الأَذْهَان. لذا يقول الإمام ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللهُ: (وهؤلاء منتهى نظرِهم أن يروا حقيقةً مطلقةً مجردةً، تقوم في أَنفُسهم فيقولون: الإيمان من حيث هو هو، والسُّجود من حيث هو هو، لا يجوز أن يتفاضل، ولا يجوز أن يختلف. وأَمثال ذلك. ولو اهتدوا لعلموا أنَّ الأمورَ الموجودة في الخارج عن الذّهن متميزة بخصائصها، وأنَّ الحقيقةَ المجردةَ المُطلقةَ، لاتكون إلَّا في الذِّهنِ، وأنَّ النَّاس إذا تكلموا في التفاضل، والاختلاف فإنما تكلموا في تفاضل الأمور الموجودة واختلافها، لا في تفاضل أمرٍ مُطلق مجرد في الذِّهن لا وجود له في الخَارج)

وعلى سبيل التنزل مع المانعين من دخول التفاوت في الإيمان، فيقال: إنَّه يمكن وقوع التفاوت في حقيقة الإيمان وَفْقًا لما تقرر في المنطق، لا من جهة الحد، بل من جهة المتواطئ المُشَكِّك الذي يكون فيه نسبة هذا المعنى الكلي في بعض أفراده، أقوى، وأكمل من البعض الآخر؛ فالبياض مثلًا: معناه في الثَّلج، أَشدُّ منه في عَظْم العَاج، وكذلك الأَمرُ في الإيمان من جهةِ تحققِّ معناه في أَفرادهِ، قد يكون أكمل في بعض المؤمنين من البعض الآخر.

وهذا ما ذهب إليه محققو الأَشاعرة كالقاضي أبي بكر بن العربي رَحِمَهُ اللهُ فإنّه قال: (وظن جملة الأصحاب أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنَّه عَرَضٌ، وذَهَلوا أَنَّ الأعراض تدخلها الزِّيادةُ، والنُّقصان كما تدخل في الأجسام، ولذلك صار عَرَضٌ أَكثرَ من عرض، وسَوَاد أكثر من سوادٍ)

ومع ما افترض من التنزُّلِ باعتبار الإيمان من قبيل المُشَكِّك إلَّا أنَّ هذا التنزُّل لم يصادف قَبولًا، لذا رُدَّ هذا التوجيه ولم يُقبل، وذلك بأن منع بعضُ المتكلِّمين أن يكون ذلك التفاوت في الإيمان الحاصل في الأفراد واقعًا في ماهية المُشكك، فعادوا إلى قضية الماهية مرَّةً أُخرى!!

يقول صاحب المسامرة: (ولو سَلَّمنا بثبوت ماهيَّة المشكك فلا يلزم كون التفاوت في أفراده بالشِّدة فقد يكون بالأوّليَّة، وبالتقديم والتأخير، ولو سلّمنا أن ما به التفاوت في أفراد المشكك شدة: كشدة البياض الكائن في الثَّلج، بالنسبة إلى البياض الكائن في العاج، مأخوذ في ماهية البياض بالنِّسبة إلى خصوص محل كالثلج لا نُسلِّم أَنَّه يتفاوت بمقوِّمات الماهيَّة أي أجزائها، بل بغيرها)

=

=

هذا غاية ما ذهب إليه المتكلمون من مصادمة ما دلت عليه النُّصوص؛ لتسلم لهم أصولهم المبنية على أصول المنطق.

وبعد أن استبان بطلان ما ذهبوا إليه من دعوى مناقضة الضرورة العقلية لما دلت عليه تلك الأحاديث الصحيحة يتجه الحديث لإبطال ما وجّهوا به الأحاديث المساقة قَبلُ، ومُحصَّل ذلك:

أولا: جعلهم إطلاق الإيمان على الأَعمال من باب التجوُّز الجاري في لسان العرب فالعمل من قَبِيل الأَثَر، والمسبَب، والتصديق: المبدأ، والسَّبب.

ثانيًا: أَنَّ حديثَ الشُّعَبِ لا يدل صراحةً على دخول الأَعمال في مُسمّى الإيمان.

ثالثًا: أنّ القرآن غفلٌ عن التصريح بدخول الأعمال في مسمى الإيمان، بدلالة أنه يذكر الإيمان على جهة الاستقلال، ثم يعطف عليه العمل فدلَّ ذلك على المغايرة.

رابعًا: أنَّ الحقائق لا تؤخذ إلا من القرآن!!؛لكون الأحاديث تخضع للمصالح والظروف.

فهذه جُملةٌ من الآثار النَّكِدة التي نتجت عن القول باستحالة حصول التفاوت في حقيقة الإيمان. وبطلان ما ذكروه يكون بتناول كل قضية من تلك القضايا ثم بيان ماتضمنته من صنوف الغَلَطِ على الشَّريعة، وسيكون تناولها على جهة الإيجاز.

فأمَّا القضية الأولى: فدعوى أن إطلاق الإيمان على العمل هو من باب المجاز.

فيقال: تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز في خصوص هذه المسألة، إن صحَّ فهو حجَّةٌ على المرجئة المخرجين للعمل عن مُسمى الإيمان.

وتوضيح ذلك: أَنَّ الحقيقة هي اللفظُ الذي يدلُّ بإطلاق بلا قرينة، والمجاز هو ما دلّ بقرينة فلفظ الإيمان في موارده في الكتاب والسنة إذا أُطْلق دخلت فيه الأعمال، وإذا أطلق الإيمان وأريد به مجردُ التصديق، فهذا مفتقر إلى قرينة تدل عليه، وإذا دلت القرينة لزم أن يكون في هذا المقام مجازًا.

ثُمَّ يُقال: إنْ سُلِّم أَنَّ التصديقَ مرادفٌ للإيمان من جهة اللُّغة، فلا يخلو إما أن يكون التصديق المأمور به تصديقًا مُجرَّدًا مطلقًا بأي شيء، أو يكون تصديقًا مُقيدًا مَخْصوصًا.

فالأول: ينفونه ولا يلْتزمونه.

بقي الثاني: وهم يجعلونه تصديقًا بالله وبكل ما نطقت به الدَّلائل الشَّرعيّة من البعث والجنة والنار والملائكة وغير ذلك، وهذا لا شك خلاف اللغة، فإن مقتضى التصديق

=

=

المطلق، لا يتعلق بالقلب فقط.

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي: (وقد وجدنا العرب في لغتها تُسمي كل عمل حققت به عمل القلب واللسان تصديقًا، فيقول القائل: فلان يصدق فعله قوله يعنون: يحقق قوله بفعله، أو يصدق سريرته علانيته، وفلان يكذب فعله قوله.

وقال الشاعر: ...

صدِّق القول بالفعال فإني ... لست أرضى بوصف قال، وقيل

ويقول العرب إذا حمل الرّجل على القوم في الحرب، فلم يرجع قالوا: صدق الحملة، أي: حققها. أي: لم تقتصر دون أن يبلى. وإذا رجع، قيل: كذب الحملة)

ولا شك أنَّ المرجئة يقصرون هذا التصديق على القلب، لذا يجوزون أن يكون الإيمان تامًّا في القلب بلا عمل، وعلى ذا جرى اتفاقُهم، ويجعلون الأعمال ثمرة من ثمرات الإيمان لا أنَّه جزء منه وقصر التصديق على ما في القلب خلاف ما دلَّ عليه اللسان، فاللُّغة لا تقصر التصديق على أمر مخصوص، فإذا حادوا، ... وقالوا: الشَّريعة هي التي أَبانت عن صفة هذا التصديق.

فيقال: هذا حقٌ، لكن الشريعة لم تقصر هذا التصديق على القلب فقط، بل جعلت عمل القلب تصديقًا، وقول اللسان تصديقًا؛ ودليل ذلك قول النبي ﷺ: (إنَّ الله كتبَ على ابن آدم حظه من الزنى، أدرك ذلك لا محالة، فزنى العين النظر، وزنى اللسان النُّطق والنَّفس تتمنى وتشتهي، والفرْجُ يصدِّق ذلك ويُكذبه)

لذا قال الحسن البصري: (إنَّ الإيمان ليس بالتَّحلِّي ولا بالتَّمنِّي، إنَّ الإيمان ما وقر في القلب وصَدَّقه العمل)

ثمّ على افتراض أن الإيمان هو التصديق، فإنَّ التصديقَ التامَّ في القلب، يستلزم لما وجب من أعمال الجوارح، وهذه اللَّوازم صارت داخلةً في مسمى الإيمان عند الإطلاق؛ لأنَّ انتفاءَ اللازم دليلٌ على انتفاء الملزوم. يقول شيخ الإسلام مُبينًا العلاقة بين الظاهر والباطن: (وإذا كان القلب فيه تصديق للرسول ﷺ ومحبة تامة له فلا بد أن يظهر ذلك على الجسد، فإن الإرادة الجازمة مع وجود القدرة، تستلزم وجود المقدور، والمحبة الجازمة تتضمن الإرادة الجازمة لتعظيم الرسول وتوقيره، فإذا كان قادرًا على ذلكامتنع أن يصدر منه موالاة من عادى الرسول ﷺ فكيف يصدر منه شتمه، وضربه،

=

=

وقتله طائعًا غير مكره؟)

لذا كانت من اللوازم الباطلة التي تلزم المرجئة الذين جعلوا الإيمان مجرد التصديق القلبي، أَنَّ ما كان خلاف كفر التكذيب الذي هو نقيض التصديق من أنواع الكفر العملي لا يُخْرج من الملة، فمن سجد لصنم، أو رمى المصحف في الحُشِّ، أو قتل نبيًّا فإنَّه لا يكفر؛ لأنه قد أتى بالإيمان المُنجي.

ولذا يقول الإمام أحمد مُشنِّعًا على المرجئة: (ويلزمه أن يقول: هو مؤمن بإقراره، وإن أقرّ بالزكاة في الجملة، ولم يجد في مئتي درهم خمسة، أنه مؤمن، فيلزمه أن يقول إذا أقرّ ثم شد الزنّار في وسطه، وصلى للصليب، وأتى الكنائس والبِيَع، وعمل الكبائر كلَّها إلا أنَّه في ذلك مُقر بالله فيلزمه أن يكون عنده مؤمنًا، وهذه الأشياء من أشنع ما يلزمهم)

فالتلازم بين الظاهر والباطن أَمرٌ يشهد له النَّقل والحسُّ: (فلا يتصور في العادةِ أَنَّ رجلًا يكون مؤمنًا بقلبه، مقرًا بأن الله أوجب عليه الصلاة ملتزمًا لشريعة النبي ﷺ وما جاء به يأمره ولي الأمر بالصلاة فيمتنع حتى يقتل، ويكون مع ذلك مؤمنًا في الباطن قطّ، لا يكون إلا كافرًا ...)

ولمَّا التزم المرجئة بأن الإيمانَ هو التصديق، وهذا التصديق خصلة واحدة لا تتفاوت كان لازم قولهم وقوع التساوي حينئذ بين إيمان النبي ﷺ وإيمان الفاسق وأفجر الناس، وهذا اللازم من اللَّوازم الشنيعة التي اشتد نكير الأئمة له، ومعلوم فساد هذا عند آحاد المسلمين وعوامهم، فضلًا عن خاصتهم وعلمائهم.

فلم يجد المرجئة مخرجًا من شنعة هذا اللازم، إلَّا بإحداث معنى جديدٍ للتفاوت غير التفاوت الحاصل في حقيقته، وقد سبق بيان طرف من أقاويلهم في وجه تفاوت الإيمان عندهم، ولكن، أَعْرِضُ لإحدى هذه التخريجات، وهو ما ذهب إليه الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان المخلص من هذا اللازم، حيث قال: (أصلكم يُلزمكم أن يكون إيمانُ منهمكٍ في فسقه، كإيمان النبي ﷺ.

قلنا: النبي ﷺ يَفْضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك، واختلاج الريب، والتصديق عَرض لا يبقى، وهو متوالٍ للنبي ﷺ، ثابت لغيره في بعض الأوقات زائل عنه في أوقات الفترات، فيثبت للنبي ﷺ أعداد من التصديق، لا يثبت لغيره إلَّا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان، وأريد بذلك ما ذكرناه لكان كلامًا مستقيمًا)

=

=

فالجويني جعل مناط التفاوت بين إيمان النبي ﷺ وإيمان الفاسق، ما يرجع إلى كثرة التصديقات، وأمَّا ذات التصديق، وحقيقته فلا يقع فيه التفاوت وبناءً على ذلك ما استطاع الجويني التخلُّص من ورطة اللازم الذي أُوردَ عليهم، بل إنَّ الإشكال ما زال قائمًا بل هو وقع في إشكال آخر، إذ التسوية لم تنتف بين حقيقة تصديق النبي ﷺ، وتصديق الفاسق، فحقيقة الإيمان على قولهم واحدة، والاختلاف إنما هو في الكمية، والعدد وفساد ذلك ظاهر.

والإشكالُ الآخَرُ جَعْلُه إيمانَ غير النبي ﷺ زائلًا في بعض الفترات، ومقتضى ذلك أنه بانتفاء الإيمان والحالة هذه يحلُّ مقابله وهو الكفر، فكما أنه يستحيل الجمع بين النقيضين فإنّه أَيضًا يستحيل ارتفاع النقيضين.

وما سلف هو على فَرضِ صِحَّةِ تقسيم الكلام إلى حقيقةٍ ومجاز، كيف وقد نازع في صحته جمهرةٌ من أهل العلم.

فإذا تبين سقوط احتجاجهم بالمجاز بان لنا بطلان دعواهم في:

القضية الثانية: دعواهم أن حديث الشعب لا يدلُّ صراحة على أن الأعمال من الإيمان.

فيقال: بل إنَّ حديث الشُّعَب من الأدلة الظَّاهرةِ على أن الأعمال من الإيمان بيان ذلك: أَنَّ النبيَّ ﷺ فَسَّرَ الإيمانَ بأَنَّه عِبارة عن جُمْلة من الأجزاء والخصال المُتفاوتةِ درجة ونوعًا؛ فقال ﷺ: (الإيمان بضع وسبعون شعبة) وهذه الشُّعَب منها ما هو عمل ظاهر، ومنها ماهو من الأعمال الباطنة مع قول القلب، والحديث أشار إلى بعض ما تضمنته هذه الشُّعب من الأعمال فقال النبي ﷺ (أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن طريق، والحياء شعبة من الإيمان) وتلك الشُّعب الظاهرة والباطنة مَشمولة بهذا اللفظ، ومندرجة تحت مُسَمَّاه، وإلَّا لما كان لهذا التبيان مِن معنى، كما لو قلت: الصلاة أجزاء وشعب ومن شعبها التكبير، والقيام، والركوع لم يفهم من هذا التفسير إلاّ كون هذه الأمور داخلة في مُسمَّى اللفظ؛ وهذا معلوم بداهة.

وأما القضية الثالثة: وهي دعوى أَنَّ القرآن ليس فيه تصريح بدخول العمل في الإيمان.

فتصوُّر هذا القول يغني عن إفساده، ومع ذا يقال: بل القرآن قد وقع فيه التصريح بذلك.

فقد قال المولى جل وعلا {وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (٤٧)} النور. والتولي إنما هو عن الطَّاعةِ، (فَنَفَى الإيمانَ عمَّن تولى عن العمل، وإن كان أتى بالقول)

=

=

-وقال سبحانه وتعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٢)} الأنفال

فهذه الآيات من أعظم الدَّلائل على أنّ الأعمال داخلةٌ في مُسمَّى الإيمان.

يقول الإمام أبو عُبيد رَحِمَهُ اللهُ: (ومما يصدق تفاضله بالأعمال قول الله جل ثناؤه {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٢)} [الأنفال]، إلى قوله {أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا (٤)} [الأنفال] فلم يجعل الإيمان حقيقة إلا بالعمل بهذه الشروط. والذي يزعم أنَّه بالقول خاصَّة يجعله مؤمنًا وإن لم يكن هناك عمل فهو مُعاندٌ لكتاب الله والسُّنَّة)

ومن الدّلائل القُرآنيةِ المصرحة بدخول الأعمال في مسمى الإيمان الناقضة لقول المرجئة: قوله تعالى {وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ (١٤٣)} البقرة.

قال الإمام البخاري رَحِمَهُ اللهُ (يعني: صلاتكم عند البيت)

فسمَّى الله الصلاةَ إيمانًا، وليس بعدَ تسمية الله لها بذلك قولٌ لأحدٍ كائنًا من كان، وما زال السلف والأئمة على تفسير الآية بذلك، حتى نجمت المرجئة، وابتدعوا القول في الإيمان.

يقول الإمام ابن حزم: (ولم يزل أهل الإسلام - قبل الجهمية، والأشعرية، والكرامية، وسائر المرجئة - مجمعين على أنه تعالى إنما عني بذلك صلاتهم إلى البيت المقدس قبل أن ينسخ بالصلاة إلى الكعبة)

أما القضية الرابعة: فهي شُبهة مَن رد السُّنن، بحجة الاكتفاء بالقرآن، وأنّ فيه الحقيقة دون ما عداه.

وقد أمر الله تعالى باتباع سُنة نبيه ﷺ، فقال: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} الحشر: ٧ وبرّأه عن الهوى في قوله، فقال: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤)} النجم: ٣ - ٤ فهذا عام في كل ما نطق به المصطفى ﷺ أنّه وحي وحقٌ لا يجامعه باطل أبدًا. والسُّنّة كالقرآن حُكمًا ونوعًا، فأمَّا حُكمًا فمن جهة أَنَّ لزوم التَّحاكُم إليها كلزوم التَّحاكم إلى القُرآن، وأمَّا المِثليّة في النَّوع فمن جهة أَنَّ كليهما وَحيٌ من الله تعالى غير أَنَّ القُرآن وحيٌ متلو، والسُّنّة ليست كذلك. وبرهان ما سبق ما ثبت عنه ﷺ أنَّه قال: (ألا إنِّي أُوتيت القرآن، ومثله معه)

=

(باب قول الخوارج في العلاقة بين الإسلام والإيمان)

لا يرى الخوارج أن هناك فرقًا بين مفهومي الإيمان والإسلام، فهما بمعنى واحد عندهم، وفي هذا يقول ابن تيمية في معرض بيانه لأقوال الناس في الإيمان والإسلام: "وآخرون يقولون: الإيمان والإسلام سواء، وهم المعتزلة والخوارج وطائفة من أهل الحديث والسنة". ويقول الطالبي: "ومن هنا فإن الخوارج وحدوا بين مفهوم الإيمان ومفهوم الإسلام، أي بين الاعتقاد والفعل - على حد تعبيره - ففلسفتهم فلسفة عملية واقعية". وقد وافق الخوارج بهذا القول ما يراه بعض أهل السنة، كالبخاري رَحِمَهُ اللَّهُ، فإنه يرى أن الإسلام والإيمان مترادفان كما نقل عنه ابن حجر ذلك. وهو أيضًا رأي لبعض علماء الفرق، كابن حزم الظاهري، فإنه يرى أن الإسلام هو الإيمان، والإيمان هو الإسلام، لا فرق بينهما، واستدل بهذه الآية الكريمة: فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ [الذاريات: ٣٥ - ٣٦]،

=

قال الإمام ابن حبان: (هذه الأخبار مما ذكرنا في كتاب "شرائط الأخبار" أن خطاب الكتاب قد يستقل بنفسه في حالةٍ دون حَالةٍ، حتى يُستعمل على عموم ما ورد الخطاب فيه، وقد لا يَستقلُّ في بعض الأَحوال حتى يُستعمل على كيفيّة اللفظ المجمل الذي هو مطلق الخطاب في الكتاب دون أن تبينها السُّنن. وسنن المصطفى ﷺ كلها مستقلة بأنفسها لا حاجة بها إلى الكتاب المبينة لمجمل الكتاب والمفسرة لمبهمه قال الله جل وعلا: {بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} النحل: ٤٤ فأخبر جل وعلا أنّ المُفسِّر لقوله: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا} البقرة: ٤٣ وما أشبهها من مُجمل الأَلفاظِ في الكتابِ رسولُهُ ﷺ، ومُحالٌ أنْ يكون الشيءُ المُفسِّرُ، له الحاجةُ إلى الشيءِ المُجْمَلِ، وإنَّما الحاجة تكون للمُجمَل إلى المُفسِّر؛ ضد قولِ من زَعم أن السنن يجب عرضها على الكتاب فأتى بما لا يوافقه الخبر ويدفع صحته النظر).

قال: "فهذا نص جلي على أن الإسلام هو الإيمان، وقد وجب قبل بما ذكرنا أن أعمال البر كلها هي الإسلام، والإسلام هو الإيمان، فأعمال البر كلها إيمان، وهذا برهان ضروري لا محيد عنه". ويذكر الأشعري أن من اعتقاد أصحاب الحديث، وأهل السنة أن الإسلام عندهم غير الإيمان. وقد قال الشهرستاني أيضًا بالتفريق بين معنى الإسلام والإيمان والإحسان، وذلك في قوله: "فكان الإسلام مبدأ والإيمان وسطًا والإحسان كمالًا". ويرى ابن تيمية أن بين الإسلام والإيمان تداخلًا، فالإيمان أخص من الإسلام وإذا ثبت الأخص ثبت الأعم، ولا عكس، بحيث لا يوصف بالإيمان من ثبت له وصف الإسلام فقط إلا بدليل منفصل، يقول ابن تيمية: "فتبين أن ديننا يجمع الثلاثة، لكن هو درجات ثلاث: مسلم ثم مؤمن ثم محسن، فالإحسان يدخل فيه الإيمان، والإيمان يدخل فيه الإسلام، والمحسنون أخص من المؤمنين، والمؤمنون أخص من المسلمين". ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى أيضًا بقوله: "الإسلام فرض، والإيمان فرض، والإسلام داخل فيه، فمن أتى بالإيمان الذي أمر به فلابد أن يكون قد أتى بالإسلام المتناول لجميع الأعمال الواجبة، ومن أتى بما سمي إسلامًا لم يلزم أن يكون قد أتى بالإيمان إلا بدليل منفصل".

وقد أكثر في كتابه (الإيمان)، من إثبات الفرق بين مسمى الإيمان ومسمى الإسلام، ومن جعل مسمى هذا، مسمى هذا فنصوص الكتاب والسنة تخالف ذلك. ويثبت أنه إذا ذكر الإيمان مع الإسلام، فإنه يجعل الإسلام هو الأعمال الظاهرة، كالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم.. إلخ، ويجعل الإيمان ما في القلب من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله.. إلخ. وإذا ذكر اسم الإيمان مجردًا، فإنه حينئذ يدخل فيه الإسلام والأعمال الصالحة (. وهذا ما يؤكد أيضًا الشيخ بدر الدين الحنبلي في مختصره لفتاوى ابن تيمية حيث يقول: "فالإيمان المطلق يدخل الإسلام، كما في

(الصحيحين) عن النبي ﷺ، أنه قال لوفد عبد القيس: ((أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا الخمس من المغنم)). فأما إذا اقترن لفظ الإيمان بالعمل وبالإسلام، فإنه يفرق بينهما، واستدل على هذا بقوله تعالى: فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، وبحديث جبريل حيث سأل الرسول ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان، ثم قال: "ففرق بين الإيمان والإسلام، لما فرق السائل بينهما، وفي ذلك النص - يعني به حديث عبدالقيس - أدخل الإسلام في الإيمان لما أفرده بالذكر".

وغاية القول عند ابن تيمية أن الإيمان إذا ذكر وحده كان الإسلام لازمًا له وداخلًا فيه دون العكس، إلا بدليل منفصل، أما إذا ذكرا معًا فإنه يجب التفريق بينهما في المفهوم، وهذا خلاف ما رواه الخوارج من الترادف بينهما مجتمعين أو متفرقين. وللشوكاني رأي يخالف كل ما تقدم من آراء، فيقول موضحًا الفرق بين الإسلام والإيمان، ومعتبرًا ما عداه أقوالًا مضطربة متناقضة: "وقد أوضح الفرق رسول الله ﷺ بين الإسلام والإيمان في الحديث في (الصحيحين) وغيرهما، الثابت من طرق، أنه سئل عن الإسلام فقال: ((أن تشهد أن لا إله إلا الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتحج البيت، وتصوم رمضان، وسئل عن الإيمان فقال: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره))، فالمرجع في الفرق بينهما هو هذا الذي قاله الصادق المصدوق، ولا التفات إلى غيره مما قاله أهل العلم في رسم كل واحد منهما برسوم مضطربة مختلفة متناقضة. وأما في الكتاب العزيز من اختلاف مواضع استعمال الإسلام والإيمان، فذلك باعتبار المعاني اللغوية والاستعمالات العربية، والواجب تقديم الحقيقة الشرعية على اللغوية، والحقيقة الشرعية هي هذه التي

أخبرنا بها رسول الله ﷺ، وأجاب سؤال السائل له عن ذلك بها".

والشوكاني بهذا القول يوافق بعض المتكلمين الذين يجعلون الإيمان هو التصديق فقط، ويجعلون العمل خارجًا عن حقيقته.

(باب قول الخوارج في مرتكبي الذنوب)

المطلب الأول: الحكم بتكفير العصاة كفر ملة

الحكم بتكفير العصاة كفر ملة، وأنهم خارجون عن الإسلام ومخلدون في النار مع سائر الكفار. وهذا رأي أكثرية الخوارج.

وعلى هذا الرأي من فرق الخوارج: المحكِّمة والأزارقة والمكرمية والشبيبية من البيهسية واليزيدية والنجدات، إلا أنهم مختلفون في سبب كفره:

فعند المكرمية أن سبب كفره ليس لتركه الواجبات أو انتهاك المحرمات، وإنما لأجل جهله بحق الله إذ لم يقدره حق قدره.

وأما النجدات فقد فصلوا القول بحسب حال المذنب، فإن كان مصرًا فهو كافر، ولو كان إصراره على صغائر الذنوب، وإن كان غير مصر فهو مسلم حتى وإن كانت تلك الذنوب من الكبائر، وهو تفصيل بمحض الهوى والأماني الباطلة.

وهذا هو الرأي الأول: وهو أنهم كفار ملة خارجون عن الإسلام بارتكابهم الكبائر، مخلدون في النار مع سائر الكفار بتلك المعاصي، وهذا رأي الأزارقة بالإجماع، كما يذكر الشهرستاني فيقول: "اجتمعت الأزارقة على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر ملة خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مخلدًا في النار مع سائر الكفار". ويقول الأشعري عنهم كذلك: "والأزارقة تقول إن كل كبيرة كفر... وإن كل مرتكب معصية كبيرة ففي النار خالدًا مخلدًا"، وهذا هو ما يذكره عنهم غيره من

العلماء كالملطي، وابن الجوزي، والجيطاني من الإباضية، وابن تيمية، وابن حزم، وغيرهم".ويذكر الشهرستاني أن العجاردة أيضًا كالأزارقة يكفرون أهل الكبائر، إلا أنه لم يبين نوع الكفر الذي يقولون به، فقال في معرض تعداده لآرائهم: "ويكفرون بالكبائر". وهذا يتبادر منه إلى الذهن أنهم يكفرونه كفر ملة، ولكن صاحب كتاب (الأديان) الإباضي يذكر أن رأي العجاردة هذا ورأي أهل الاستقامة – ويعني بهم الإباضية – واحد، وهو الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر كفر نعمة، على حسب ما تقوله الإباضية، وذلك في قوله الآتي: "ويكفرون أهل الكبائر كفر نعمة على قول أهل الاستقامة".

ومن الفرق الأخرى التي توافق الأزارقة أيضًا في الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر– المكرمية، إلا أنهم يختلفون عنهم في سبب كفره، فعند المكرمية أن كفره ليس من حيث تركه للواجبات التي أمر الله بها، أو ارتكابه للمحظورات، بل من حيث أنه جهل حق الله عليه، فلم يقدره حق قدره، وذلك في كل كبيرة يرتكبها، بينما هو عند الأزارقة كافر، بسبب ما ارتكب من محظورات. يقول الأشعري عن رأي المكرمية هذا: ومما تفردوا به أنهم زعموا أن تارك الصلاة كافر، وليس هو من قبل تركه الصلاة كفر، ولكن من قبل جهله بالله، وكذلك قالوا في سائر الكبائر، وزعموا أن من أتى كبيرة فقد جهل الله سبحانه وتعالى وبتلك الجهالة كفر لا بركوبه المعصية". وكذلك نقل عنهم البغدادي والشهرستاني وابن حزم.

ولم يكن الأزارقة هم أول من كفر مرتكب المعاصي من الخوارج، بل إن ذلك الحكم عند المحكمة الأولى الذين يسميهم الملطي بالشراة، ويذكر عنهم بأنهم يكفرون أهل الكبائر والمعاصي، فإذا كانت المحكمة تكفر بالمعاصي، فإن الأزارقة قد قالوا بقولهم أيضًا، ولم يشتهر القول بتكفير المحكمة لأهل الذنوب كاشتهاره عند

الأزارقة. قال الملطي: "والشراة كلهم يكفرون أصحاب المعاصي ومن خالفهم في مذهبهم، مع اختلاف أقاويلهم ومذاهبهم". ومثل هذا عند البغدادي أيضا، فقد ذكر عن المحكمة الأولى أنهم يكفرون أهل الكبائر وخيار الصحابة رضوان الله عليهم بقوله: "فهذه قصة المحكمة الأولى وكان دينهم إكفار علي وعثمان وأصحاب الجمل ومعاوية وأصحابه والحكمين، ومن رضي بالتحكيم وإكفار كل ذي ذنب ومعصيته". وتكفير أهل الذنوب هو رأي الشبيبية من البيهسية، إلا أنها غالت فيه، فحكمت بالكفر على من اجترح ذنبا، ولو كان جاهلًا الحكم فيه، فقالوا: إن من "واقع حرامًا لم يعلم تحريمه فقد كفر". ونجد نحو هذه المقالات عند يزيد بن أنيسة وأصحابه حيث يكفرون كل مذنب، حتى مرتكب الصغيرة، فعنده أن "أصحاب الحدود من موافقيه وغيرهم كفار مشركون، وكل ذنب صغير أو كبير فهو شرك".

أما النجدات فقد فصلوا القول في مرتكب الذنوب وجزائه، وذلك باختلاف حاليه: الإصرار على الذنب وعدمه، فهم يرون أن من ارتكب من المعاصي شيئًا وهو مصر عليه فهو كافر مشرك، ولو كانت هذه المعاصي من صغائر الذنوب، كالنظرة الصغيرة، والكذبة الصغيرة، وأن من ارتكب من تلك المعاصي شيئًا وهو غير مصر عليه فهو مسلم، ولو كانت هذه المعاصي من كبائر الذنوب كالزنى والسرقة وشرب الخمور وغيرها. يقول الأشعري: "وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة، أو كذب كذبة صغيرة، ثم أصر عليها فهو مشرك، وأن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مصر فهو مسلم". وكذا عند البغدادي والشهرستاني وابن حزم.

ولهم تفصيل آخر بالنسبة لمرتكبي الذنوب إذا كانوا من موافقيهم أو مخالفيهم، وهو أن مرتكب الكبيرة إذا كان منهم فهو غير كافر، بل هو من أهل الولاية. وإذا كان من مخالفيهم فهو كافر من أهل النار، ثم زعموا أن موافقيهم إن عذبهم الله فلعله

يعذبهم بذنوبهم في غير نار جهنم، ثم يدخلهم الجنة. قال الأشعري: "وتولوا أصحاب الحدود والجنايات من موافقيهم، وقالوا: لا ندري لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم، فإن فعل فإنما يعذبهم في غير النار بقدر ذنوبهم ولا يخلدهم في العذاب، ثم يدخلهم الجنة". وبنحو هذا قال البغدادي والشهرستاني وقال ابن حزم عنهم: "وقالوا (أي النجدات): أصحاب الكبائر منهم ليسوا كفارا، وأصحاب الكبائر من غيرهم كفار".هذا بالنسبة لارتكاب الكبائر، أما الصغائر فلا يكفرون بها، كما قال عنهم الجيطالي في نصه الآتي: "وقالت النجدية منهم: الكبائر كلها شرك، وأما الصغائر فلا".ومثل هذه التفرقة في حكم مرتكب الكبيرة بين من يكون من الخوارج ومن يكون من غيرهم نجدها عند الحسينية، وهم من إباضية المغرب، فيرجئون الحكم في موافقيهم، وأما مخالفوهم المرتكبون للكبائر فهم عندهم كفار مشركون، وهذا هو ما يرويه الأشعري عن اليمان بن رباب من أن الحسينية يقولون "بالإرجاء في موافقيهم خاصة، كما حكي عن نجدة، ويقولون فيمن خالفهم: إنهم بارتكاب الكبائر كفار مشركون".

وكأنهم بهذا الحكم الخاطئ يحاكون اليهود والنصارى فيما ذكره الله عنهم بقوله تعالى: وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاء اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ [المائدة:١٨]، والغريب في هذا التفكير أن يتصور الشخص أن صدور ذنب ما من الذنوب ثم يختلف الناس في حكم ارتكابه، فبعضهم يكفر به، والبعض الآخر لا يكفر به، أو مسكوت عنه، مع أن الكل من أهل التكليف، هذا هو اتباع الهوى والأماني الباطلة.

ولا شك أن النجدات بقولهم هذا يجمعون بين الخطأ في الرأي والتناقض في المذهب، فإلى جانب خطئهم في القول بتكفير مرتكبي الذنوب -كما سنبين ذلك فيما بعد- يتناقضون مع أنفسهم فيفرقون في ذلك الحكم بين من هو منهم، ومن هو

من غيرهم، بينما لا فرق بين الاثنين في ارتكاب كل منهما للمعصية، وهو مناط الحكم بالكفر عندهم، بل لقد كان من هو منهم أولى بالتزام الشريعة والتكفير إذا اقترفت معصية ما دام رأيهم تكفير مرتكبي الكبيرة، بخلاف غيرهم ممن لا يرون هذا الرأي، ولا مجال للعصبية المذهبية في التفرقة بينهم وبين غيرهم ما دام مناط الحكم بالتكفير واحدا. وإلا فهو التفرقة بين المتماثلين، والتناقض في الجمع بين النقيضين: التكفير وعدمه في حق مرتكب الكبيرة ومثل ما قلناه هنا عن النجدات، نقوله عن الحسينية، فلا معنى للإرجاء والتوقف في حكم مرتكب الكبيرة إذا كان منهم ما دام مناط الحكم بالتكفير كما قلنا واحدا، وهو ارتكاب الكبيرة، وإلا فهو التفرقة بين المتماثلين والعصبية المذهبية.

ورغم ما تقدم من أقوال مؤرخي الفرق من أن النجدات يكفرون أهل الكبائر، إلا أن هناك روايات تخالف ما ذكر عنهم، وهو أنهم لا يكفرون صاحب الكبيرة، أو يكفرونه كفر نعمة لا كفر ملة، على نحو ما تقوله الإباضية. وهذا ما أشار إليه الطالبي بقوله: "وأما النجدات فيروى عنهم أنهم لا يكفرون صاحب الكبيرة، وأنهم لا يكفرون عليا"، ثم عزا هذا الرأي إلى عثمان العامري الحنبلي في كتابه المخطوط (منهج المعارج).وقد ذكر البغدادي عنهم تكفيرهم لمرتكبي الكبيرة كفر نعمة فقال: "وقالت النجدات منهم: إنه - يعني صاحب الكبيرة - كافر بنعمة، وليس بمشرك".

وهذا القول قاله البغدادي في كتابه (أصول الدين) بينما هو يذكر في كتابه (الفرق بين الفرق) كما أشرنا إليه سابقًا أن المصر على الذنب يكون مشركًا، وإن صغر هذا الذنب وكما فرق القائلون بتكفير مرتكبي الذنوب بين مرتكب الكبيرة أو الصغيرة، وكذلك بين من كان مصرًا ومن لم يكن كذلك، إلى غير ذلك من الاعتبارات السابقة - فإن هناك من أصحاب هذا الرأي من يفرقون في هذا الحكم حسب اعتبارات

أخرى. فالصفرية - كغيرهم من الفرق السابقة - يرون أن أهل الذنوب كفار، قال الأشعري: "ومن قول الصفرية وأكثر الخوارج أن كل ذنب مغلظ كفر وكل كفر شرك، وكل شرك عبادة للشيطان"، ونحوه عند البغدادي والجيطالي.لكن قومًا من الصفرية يذهبون إلى التفرقة بين من ارتكب ذنبًا فحد عليه، وحينئذ يكفر، أو لم يحد عليه، فيبقى على الإيمان إلى أن يحد، وهذا ما يرويه الأشعري حكاية عن اليمان بن رباب الخارجي بقوله: "وحكى اليمان بن رباب الخارجي أن قومًا من الصفرية وافقوا بعض البيهسية على أن كل من واقع ذنبًا عليه حرام لا يشهد عليه بأنه كفر حتى يرفع إلى السلطان ويحد عليه، فإذا حد عليه فهو كافر، إلا أن البيهسية لا يسمونهم مؤمنين ولا كافرين حتى يحكم عليهم. وهذه الطائفة من الصفرية يثبتون لهم اسم الإيمان حتى تقام عليهم الحدود. وهكذا عند البغدادي.

وينظر بعض الصفرية في الحكم بالتكفير إلى العمل نفسه، فإن وجد له حد في كتاب الله، كالزنا والسرقة والخمر والقتل، فلا يسمى صاحبه إلا بذلك الاسم، فيقال له: زان وسارق وشارب خمر هكذا، وحكمه أنه غير كافر، ولكنه ليس بمؤمن أيضًا، وفي هذا رفع للنقيضين كما لا يخفى. أو لم يوجد له حد مبين في كتاب الله، كترك الصلاة والحج والصوم ونحو ذلك، فمرتكبه كافر وليس بمؤمن كذلك. يقول البغدادي: "وقد زعمت فرقة من الصفرية أن ما كان من الأعمال عليه حد واقع لا يسمى صاحبه إلا بالاسم الموضوع له، كزان وسارق وقاذف وقاتل عمد وليس صاحبه كافرًا ولا مشركًا، وكل ذنب ليس فيه حد كترك الصلاة والصوم- فهو كفر وصاحبه كافر، وأن المؤمن المذنب يفقد اسم الإيمان في الوجهين جميعا". ونحو هذا عند الشهرستاني وابن حزم.

وفيما يتعلق بالبيهسية، فإنهم يرون أن أهل الذنوب مشركون، ومثلهم من جهل

الدين، إلا في ذنب لم يحكم الله فيه بتغليظ عذاب فاعله، فهذا مغفور.

والتائبون من الذنوب في مواضع الحدود المقرون على أنفسهم بارتكابها هؤلاء مشركون كفرة أيضًا؛ لأن الحدود عندهم لا تقع إلا على كافر معلوم الكفر، وبإقراره وتوبته علم كفره حينذاك، وهذا من أغرب ما يكون، أي أن نحكم على الشخص حين يعلن توبته. قال الأشعري: "وقالت البيهسية: الناس مشركون بجهل الدين، مشركون بمواقعة الذنوب، وإن كان ذنب لم يحكم الله فيه حكمًا مغلظًا، ولم يوقفنا على تغليظه فهو مغفور... وقالوا: التائب في موضع الحدود وفي موضع القصاص، والمقر على نفسه يلزمه الشرك، إذا أقر من ذلك بشيء وهو كافر؛ لأنه لا يحكم بشيء من الحدود والقصاص إلا على كل كافر يشهد عليه بالكفر عند الله".ويقابل هذا التشدد منهم تساهل وتسامح مع السكارى، حتى كان السكران حين يرتكب جريمة سكر تسقط عنه جميع التكاليف الشرعية، وجميع ما يصدر عنه في تلك الحال من آثام، "وكل ما كان في السكر من ترك الصلاة، أو شتم الله سبحانه، فهو موضوع لا حد فيه، ولا حكم، ولا يكفر أهله بشيء من ذلك، ما داموا في سكرهم". إلا أن طائفة منهم تسمى العوفية تقول: "السكر كفر إذا كان معه غيره من ترك الصلاة ونحوه".وبعض البيهسية يقولون: "من واقع زنا لم نشهد عليه بالكفر حتى يرفع إلى الإمام أو الوالي ويحد". وقبل الرفع إلى الإمام أو الوالي يبقى حكمه معلقًا لا مؤمنًا ولا كافرًا، والبغدادي ينسب هذا الرأي لكل البيهسية، وكأن الطهارة من الآثام بالحدود لا ترفع عنه الإثم. وهذا خلاف ما عليه المسلمون، فإن وقوع الحد على المذنب وخصوصًا التائب المقر بذنبه تجعله في عداد التائبين الذين عفى الله عنهم، كما قال عليه الصلاة والسلام في حق ماعز: ((لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لوسعتهم))، وفي حق الغامدية قال ﷺ لعمر حين سأله عن الصلاة عليها: ((لقد تابت توبة لو قسمت بين

سبعين من أهل المدينة لوسعتهم))، وقال عليه الصلاة والسلام في بيان أن الحدود كفارة لمن وقعت عليه: ((بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئًا ولا تسرقوا ولا تزنوا - وقرأ هذه الآية كلها: - فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به فهو كفارته، ومن أصاب من ذلك شيئًا فستره الله عليه إن شاء غفر له وإن شاء عذبه)). ولا يستبعد منهم هذا التشدد والتنطع، فقد خالفوا ما قرره القرآن في بعض الأحكام، فبينما الله تعالى يقول: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى [فاطر: ١٨]، إذا بهم يقررون أنه إذا كفر الإمام كفرت الرعية. ويجدر بنا في نهاية سياقنا لآراء الخوارج القائلين بتكفير العصاة أن نذكر أن منهم من تردد بين الحكم بتوليهم، أو التبرؤ منهم، أو التوقف في شأنهم، وهم فرقة الضحاكية من الخوارج، وهذا ما ذكره الأشعري عن هذه الفرقة بقوله: "واختلفوا في أصحاب الحدود، فمنهم من برئ منهم، ومنهم من تولاهم، ومنهم من وقف، واختلف هؤلاء في أهل دار الكفر عندهم، فمنهم من قال: هم عندنا كفار إلا من عرفنا إيمانه بعينه، ومنهم من قال: هم أهل دار خلط فلا نتولى إلا من عرفنا فيه إسلامًا، ونقف فيمن لم نعرف إسلامه، وتولى بعض هؤلاء بعضًا على اختلافهم، وقالوا: الولاية تجمعنا".

المطلب الثاني: الحكم بتكفير العصاة كفر نعمة

وعلى هذا المعتقد فرقة الإباضية كما تقدم. ومع هذا فإنهم يحكمون على صاحب المعصية بالنار إذا مات عليها، ويحكمون عليه في الدنيا بأنه منافق، ويجعلون النفاق مرادفًا لكفر النعمة ويسمونه منزلة بين المنزلتين أي بين الشرك والإيمان وأن النفاق لا يكون إلا في الأفعال لا في الاعتقاد.

وهذا قلب لحقيقة النفاق؛ إذ المعروف أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله كان نفاقهم في الاعتقاد لا في الأفعال، فإن أفعالهم كانت في الظاهر كأفعال

المؤمنين.

أدلتهم:

تلمس الخوارج لما ذهبوا إليه من تكفير أهل الذنوب بعض الآيات والأحاديث، وتكلفوا في رد معانيها إلى ما زعموه من تأييدها لمذاهبهم، وهي نصوص تقسم الناس إلى فريقين: مؤمن وكافر، قالوا: وليس وراء ذلك الحصر من شيء.

ونأخذ من تلك الأدلة قوله تعالى:

١ - هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ [التغابن: ٢].

٢ - وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ [المائدة: ٤٤].

٣ - ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ [سبأ: ١٧].

إلى غير ذلك من الآيات.

ووجه استدلالهم بالآية الأولى:

أن الله تعالى حصر الناس في قسمين: قسم ممدوح وهم المؤمنون، وقسم مذموم وهم الكفار، والفساق ليسوا من المؤمنين، فإذًا هم كفار لكونهم مع القسم المذموم واستدلالهم هذا لا يسلم لهم؛ أن الناس ينحصرون فقط في الإيمان أو الكفر.

فهناك قسم ثالث وهم العصاة لم يذكروا هنا، وذكر فريقين لا يدل على نفي ما عداهما، والآية كذلك واردة على سبيل التبعيض بمن، أي بعضكم كفار وبعضكم مؤمن. وهذا لا شك في وقوعه، ولم تدل الآية على مدعي الخوارج أن أهل الذنوب داخلون في الكفر.

وأما وجه استدلالهم بالآية الثانية:

فقد زعموا أنها شاملة لكل أهل الذنوب؛ لأن كل مرتكب للذنب لابد وأنه قد حكم بغير ما أنزل الله. وقد شملت الفساق؛ لأن الذي لم يحكم بما أنزل الله يجب أن

يكون كافرًا، والفاسق لم يحكم بما أنزل الله حين فعل الذنب. وهذا الاستدلال مردود كذلك؛ لأن الآية قد تكون واردة على من استحل الحكم بغير ما أنزل الله، أما أن يدعي الشخص إيمانه بالله ويعترف بأن الحق هو حكم الله فليس الكافر، وإنما هو من أصحاب المعاصي حتى تقام عليه الحجة.

وأما وجه استدلالهم بالآية الثالثة:

فهو أن صاحب الكبيرة لا بد وأن يجازى -على مذهبهم- وقد أخبر الله في القرآن الكريم أنه لا يجازي إلا الكفور، والفاسق ثبت مجازاته عندهم فيكون كافرًا. وهذا الدليل مردود عليهم، وينقضه أن الله يجازي الأنبياء والمؤمنين وهم ليسوا كفارًا، وبأن الآية كانت تعقيبًا لبيان ذلك العقاب الذي حل بأهل سبأ، وهو عقاب الاستئصال، وهذا ثابت للكفار لا لأصحاب المعاصي. وأما ما استدلوا به من السنة على بدعتهم في تكفير العصاة من المسلمين فقد أساءوا فهم الأحاديث وحمَّلُوها المعاني التي يريدونها، ومن تلك الأحاديث ما جاء عن أبي هريرة ﵁ عن رسول الله ﷺ، أنه قال: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن)).

ولهم أدلة أخرى نكتفي منها بهذا الحديث.

فقد فهموا من هذا الحديث نفي الإيمان بالكلية عن من فعل شيئًا مما ذكر في الحديث، وهذا لا حجة لهم فيه، فإن الحديث -كما يذكر العلماء- إما أن يكون واردًا فيمن فعل شيئًا مما ذكر مستحلًا لتلك الذنوب، أو أن المراد به نفي كمال الإيمان عنهم، أو أن نفي الإيمان عنهم مقيد بحال مواقعتهم لتلك الذنوب.

ولو كانت تلك الكبائر تخرج الشخص عن الإيمان لما اكتُفي بإقامة الحد فيها،

ولهذا فقد ذكر بعض العلماء أن هذا الحديث وما أشبهه يؤمن بها ويمر على ما جاء، ولا يخاض في معناها. وقال الزهري في مثل هذه الأحاديث: (أمروها كما أمرها من قبلكم). وقد جاء في حديث أبي ذر رَضِّيَٱللَّهُعَنْهُ أنه قال: ((ما من عبد قال: لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة قلت: وإن زنى وإن سرق ثلاثًا، ثم قال في الرابعة: على رغم أنف أبي ذر قال: فخرج أبو ذر وهو يقول: وإن رغم أنف أبي ذر)).

والكلام في أهل الكبائر مبسوط في موضعه من كتب التوحيد وكتب الفرق، والمقصود هنا هو التنبيه على خطأ الخوارج فيما ذهبوا إليه من تكفير أهل الذنوب من المسلمين، مخالفين ما تضافرت النصوص عليه من عدم كفر مرتكبي الذنوب كفر ملة إلا بتفصيلات مقررة في مذهب السلف.

وهذا هو الرأي الثاني من آراء الخوارج وهو للإباضية، وهم يرون في ذلك أن من ارتكب كبيرة من الكبائر فهو موحد إذ أنه غير مشرك لكنه ليس بمؤمن إذ أنه يخلد في النار خلود الكافرين إذا مات وهو على كبيرته، وهو لذلك كافر كفر نعمة لا كفر ملة. يقول قطب الأئمة منهم في رسالته (المخطوطة) لدى سالم بن يعقوب الجبري: "وأما كون مرتكب الكبيرة موحدًا غير مؤمن فهو مذهبنا". ويقول الأشعري عنهم: "وقالوا إن كل طاعة إيمان ودين وإن مرتكبي الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين". وقال أيضًا: "والإباضية يقولون: إن جميع ما افترض الله سبحانه على خلقه إيمان، وإن كل كبيرة فهي كفر نعمة لا كفر شرك، وإن مرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها". وكذا الشهرستاني فيما يرويه عن الكعبي أن هذا الرأي هو رأي الإباضية بالإجماع، وهو ما أكده الحارثي الإباضي.

ولا ندري وجهًا للتفرقة بين التوحيد والإيمان في حكم مرتكب الكبيرة، حيث يثبتون له التوحيد وينفون عنه الإيمان. فالتوحيد إيمان بالله الواحد، اللهم إلا أن

يكون مرادهم هو وصفه بالتوحيد لمجرد نطقه بكلمة التوحيد ولو ظاهرًا.

ثم إنهم عندما ينفون عن المذنب الإيمان يلزمهم القول بتكفيرهم له كفر ملة فنفي أحد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر، فما وجه حكمهم على الذنب بالتكفير كفر نعمة لا كفر ملة وهو عندهم غير مؤمن ومخلد في النار كما هو مذهب عامة الخوارج، ثم إنهم يستدلون على عدم إيمانه بخلوده في النار، بينما أن خلوده في النار إنما هو نتيجة لعدم إيمانه وهذا خلط وتناقض في الرأي وما ذكرناه سابقًا من حكم الإباضية على مرتكبي الكبائر بالخلود في النار خلود الكافرين إنما هو في شأن من مات مصرًا على كبيرته، وفي هذا يقول النفوسي من علمائهم:

ودنا بإنفاذ الوعيد وحكمه... وتخليد أهل النار في النار والهون

فحد الكبير الحد في عاجل الدنا... وسوء عذاب النار يا شر مسكن

ثلاثة أسماء معان تجاوزت... كبير وكفر والعقاب بمقرن

فمن مات من أهل الكبائر آبيًا... مصرًا فما أقصاه عن جنة العدن

وصاحب (كتاب الأديان) وهو إباضي أيضًا بعد أن استشهد بقوله تعالى: وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا [الزمر:٧٣]، وقوله تعالى: وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا [الزمر:٧١]، وقوله تعالى: وَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ [آل عمران: ١٣١]، قال: "فقد سمى الله من دخل النار كافرًا لعينًا، وكل من عصى الله بكبيرة ومات مصرًا عليها فقد كفر بنعمة الله ويخلد في النار بكبيرته". ثم أثبت أيضاً أن هذا هو اعتقاد أهل الاستقامة ويعني بهم الإباضية وأن من اعتقادهم "أن صاحب الكبيرة إذا مات مصرًا يرى حسناته محبطة وسيئاته مثبتة، وصاحب التوبة والإقلاع عن المعصية يرى حسناته مثبتة وسيئاته محبطة". وفي هذا يقول الأشعري أيضًا: "وقالوا الإصرار على أي ذنب كان كفر". وهو عندهم في منزلة البراءة والبعد حتى يتوب من

ذنبه كما تقول مصادر الإباضية.

والحكم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر كفر ملة لا كفر نعمة قائم على تفرقتهم بين التكذيب بالعقائد وارتكاب الكبائر بحيث يستوجب أولهما الشرك وثانيهما مجرد كفرالنعمة، وفي هذا يذكر السالمي: أن الكفر عند الإباضية ينقسم إلى كفر شرك وإلى كفر نعمة ومثل لكلا النوعين بأمثلة، فمثل لكفر الشرك بالله "بالتكذيب بشيء من كتب الله أو تكذيب بنبي من أنبيائه، أو رد حرف من كتب الله، وكإنكار الموت والبعث أو الحشر أو الحساب أو الجنة".

ومثل لكفر النعمة "بارتكاب شيء من كبائر الذنوب من المعاصي الظاهرة، أو الباطنة".

ومثل للمعاصي الباطنة "بالعجب والكبر والحسد والرياء وما تولد منها من الأخلاق الرديئة". ومثل للمعاصي الظاهرة أو الكبائر الظاهرة "بالزنا والربا وظلم العباد وإيذاء المسلمون وتخويفهم ومكابرة الحق ومعاندة أهله وشرب الخمر ولبس الذهب والحرير" إلخ. ومع ما قدمنا من تكفير الإباضية لمرتكب الكبيرة كفر نعمة لا كفر ملة، فإننا نجد بعضهم يخرج عن هذا المبدأ بل يغالي في خروجه فيعتبر ارتكاب صغيرة من الصغائر شركًا، وهذا هو ما يذكره ابن حزم عن فرقة الحارثية من الإباضية ويعده من حماقاتهم فيقول: "ومن حماقاتهم قول بكر ابن أخت عبدالواحد بن زيد؛ فإنه كان يقول: كل ذنب صغيرًا أو كبيرًا ولو كان أخذ حبة خردل بغير حق أو كذبة خفيفة على سبيل المزاح – فهي شرك بالله وفاعلها كافر مشرك مخلد في النار إلا أن يكون من أهل بدر، فهو كافر مشرك من أهل الجنة وهذا حكم طلحة والزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عندهم". وقد رد عليه علي يحيى معمر الإباضي ردًا عنيفًا مدعيًا بأن هذا البكر المجهول النسب الذي لا يعرف إلا بابن أخت عبد الواحد شخص مجهول لا يعرفه

الإباضية، وإنما أثبته ابن حزم من الإباضية لأنه - على حد تعبير معمر- لم يجد له مكانًا فوضعه مع الإباضية وكأنه لقيط مجهول، فقد قال ما نصه: "وهذه كما يرى القارئ الكريم ليست من حماقات الإباضية، وإنما هي من حماقات العالم الكبير ابن حزم الأندلسي وللعلماء الكبار حماقاتهم... إن العالم الكبير أبا محمد بن حزم وهو يصنف المسلمين على فرق يعثر على هذا الرجل فلا يجد له مكانًا، ثم يأتي به يسوقه حتى يجد فراغًا بين صفوف الإباضية فيلقيه هناك ثم ينسبه إليهم ثم يلقي عليهم تبعة حماقاته". ومهما يكن من رأى علي يحيى في رواية ابن حزم عن الحارثية هؤلاء، فإن ابن حزم يروي عنهم كذلك أن العصاة أهل الحدود يجب استتابتهم بعد إقامة الحد عليهم فإن تابوا تركوا وشأنهم وإن أبوا فيجب قتلهم، وذلك في قوله الآتي: "وقالت طائفة من أصحاب الحارث الإباضي أن من زنا أو سرق أو قذف فإنه يقام عليه الحد ثم يستتاب مما فعل، فإن تاب ترك، وإن أبى التوبة قتل على الردة" وقد رد علي معمر على ابن حزم في ذلك أيضًا فقال: "ولم يذكر أحد أن أئمة الإباضية تجاوزوا حدود الله في إقامة الحد فقتلوا من لا يلزمه القتل. والإباضية لا يحكمون على من لزمه الحد بالردة تاب أو لم يتب، وإسناد هذا القول إليهم كذب عليهم" ثم ذكر أن الشخص المحدود "لا يخلو إما أن يقام عليه الحد بعد اعترافه وإعلانه للتوبة كماعز مثلًا فهذا لا يختلف اثنان في صدق توبته ووجوب ولايته، وإما أن يجب عليه الحد ويقام وهو مصر على معصيته ولا يعلن التوبه مما ارتكب، وهذا لا خلاف بين اثنين من الإباضية في وجوب البراءة منه". والواقع أن مذهب السلف هو أنهم لا يبرأون ممن أقيم عليه الحد ولا يعتبرونه كافرًا، فقد كان الرسول ﷺ نفسه والصحابة من بعده يصلون على من مات في الحد بل ويترحمون عليه كما قال عليه الصلاة والسلام لأصحابه: ((استغفروا لماعز بن مالك قال الراوي: فقالوا: غفر الله لماعز بن مالك)).

وإلى جانب من ينكر عن الإباضية - ما عدا الحارثية منهم - حكمهم على مرتكب الكبيرة بكفر النعمة - نجد من ينسب إليهم القول بأنه منافق وأنهم يوافقون بذلك أهل السنة، وهذا هو ما يذكره علي يحيى معمر وغيره من الإباضية - كما سيأتي - من أن رأي الإباضية في مرتكب الكبائر أنه منافق وليس بمشرك، وأن أهل السنة والإباضية يتفقون ويلتقون لقاء كاملًا - كما قال- في أن مرتكب الكبيرة يدخل النار، وهذا في الآخرة، أما في الدنيا فأحكامه لا تختلف عن أحكام المسلمين، وأنهم في هذا تبع لرأي الحسن البصري. ونفى أن يكون رأي الإباضية في أهل الكبائر كرأي الخوارج، فإن الإباضية فيما يقول: "لا يرون رأي الخوارج وإنما يرون رأي الحسن البصري فيعتبرون مرتكب الكبيرة منافقًا وليس مشركًا، وهنا يلتقي الإباضية وأهل السنة لقاءً كاملًا بقطع النظر عن التسميات؛ فيتفقون جميعًا عن غيرهم من المسلمين". والواقع أن قول معمر باتفاق الإباضية وأهل السنة على دخول مرتكب الكبيرة النار ليس على إطلاقه، فأهل السنة يقولون: إنه تحت المشيئة إن شاء الله عذبه ثم أدخله الجنة وإن شاء عفا عنه. ثم إنه أغفل القول بالتخليد في النار وعدمه مكتفيًا بحكمه على مرتكب الكبيرة بدخول النار، بينما رأينا أن الإباضية يحكمون بخلوده فيها كما هو مذهب عامة الخوارج، ويقول قطب الأئمة مفرقًا بين النفاق والشرك: "ونحن لا نتوقف في النفاق بل نجزم أنه غير شرك ونقطع بذلك".

بينما الأشعري يذكر أنهم لم يجزموا بحكم فيه بل اختلفوا على ثلاث فرق: الفرقة الأولى منهم يزعمون أن النفاق براءة من الشرك - زاد البغدادي قوله: "براءة من الشرك والإيمان جميعًا" -، واحتجوا في ذلك بقول الله ﷻ: مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لاَ إِلَى هَؤُلاء وَلاَ إِلَى هَؤُلاء [النساء: ١٤٣].

والفرقة الثانية منهم يقولون: إن كل نفاق شرك لأنه يضاد التوحيد. والفرقة الثانية

منهم يقولون: لسنا نزيل اسم النفاق عن موضعه وهو دين القوم الذين عناهم الله بهذا الإسم في ذلك الزمان ولا نسمي غيرهم بالنفاق... وقال القوم الذين زعموا أن المنافق كافر وليس بمشرك: إن المنافقين على عهد رسول الله ﷺ كانوا موحدين، وكانوا أصحاب كبائر. زاد الشهرستاني: "فكفروا بالكبيرة لا بالشرك"

وننتهي من عرضنا لرأي الإباضية في حكم مرتكب الكبيرة - إذا استثنينا قول الحارثية بتكفيره كفر ملة - أنهم يحكمون عليه بكفر النعمة والنفاق فهل هما بمعنى واحد عندهم فلا يكون بينهم خلاف في هذا الحكم؟ وهل يعتبر كفر النعمة والنفاق منزلة بين منزلتي الشرك والإيمان؟

هذا ما تجيب عليه أقوال الإباضيين في بحثنا التالي عن حقيقة القول بالمنزلة بين المنزلتين عندهم.

(باب حقيقة القول بالمنزلة بين المنزلتين عند الإباضية)

يقف الإباضية من هذه المسألة بين أمرين، بين النفي من جهة، والإثبات من جهة أخرى. وذلك باعتبارين مختلفين: فإثباتهم للمنزلة بين المنزلتين يقصدون به النفاق الذي يحكمون به على مرتكب الكبيرة - كما قدمنا - حيث يثبتونه منزلة بين منزلة الإيمان والشرك، ويبدو كذلك أن النفاق عندهم معنى مرادفًا لمعنى كفر النعمة، بل هذا هو ما يؤكده كلام أبي إسحاق الإباضي مثبتًا رأيهم في أنهم يطلقون النفاق على الكبائر المرادفة لكفر النعمة حيث يقول: "ولهذا أطلق أصحابنا النفاق عليها - يعني بها الكبائر - كما أطلقوا الكفر، فصار النفاق فيها مرادفًا لكفر النعمة" وكذلك يعتبر تبغورين الإباضي أن الحكم بالنفاق على مرتكبي الكبائر يتساوى مع الحكم عليهم بكفر النعمة، فهو يقسم الناس إلى ثلاث فرق: مؤمنون ومشركون ومنافقون، وهذا

القسم الأخير يعتبرهم موحدين وليسوا بمشركين ولا بمؤمنين، وهو يقول في ذلك: "الفريق الثالث – ويعني بهم المنافقين – هم قوم أعلنوا كلمة التوحيد وأقروا بالإسلام ولكنهم لم يلتزموا به سلوكًا وعبادة فهم ليسوا مشركين لأنهم يقرون بالتوحيد، وهم ليسوا بمؤمنين لأنهم لا يلتزمون ما يقتضيه الإيمان"... إلى أن يقول: "وقد أطلق الإباضية على هذا القسم الثالث اسم المنافقين وكفار النعمة" فالنفاق كما هو واضح مرادف لكفر النعمة وهو المراد بالمنزلة بين المنزلتين عندهم، وقد قال أيضًا في تأكيد هذا: "الأصل الخامس في المنزلة بين المنزلتين وهو النفاق بين الشرك والإيمان" ويقول الجناوني أيضًا في هذا المعنى – بالإضافة إلى بيان تبغورين السابق: "وأما المنزلة بين المنزلتين فهي منزلة النفاق بين منزلة الإيمان ومنزلة الشرك". ثم استدل بقوله تعالى: لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا [الأحزاب:٧٣].

فالإباضية يعتبرون المنافق في منزلة بين المنزلتين هما منزلة الشرك والإيمان كما قدمنا، ثم يجعلون المنافق موحدًا، فمنزلة التوحيد هذه تقع إذًا بين منزلتي الشرك والإيمان، كما قال أبو محمد عبدالله بن سعيد السدويكشي في حاشيته على متن الديانات لأبي ساكن عامر بن علي الشماخي؛ شارحًا ما قاله أبو ساكن في هذا الموضوع: "قوله: ندين بأن منزلة النفاق بين منزلة الإيمان ومنزلة الشرك: يعني أن المنافق ليس بمشرك ولا بؤمن بل هو موحد". ثم يمضي في شرحه إلى أن يقول: "الحاصل أنا نقول بمنزلة النفاق بين منزلة الإيمان والشرك، ونقول بأن لا منزلة بين الإيمان والكفر" ثم إن الإباضية يرون بعد هذا أن النفاق لا يكون إلا في الأفعال لا في الاعتقاد كما يقول السدويكشي أيضًا: "والذي عليه أصحابنا ومن وافقهم أن النفاق

في الأفعال لا في الاعتقاد".

والمعروف أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كان نفاقهم في الاعتقاد، وأما الأفعال فكانت أفعالهم كأفعال المؤمنين ظاهرًا وإنما كان النفاق فيهم في اعتقادهم أن طريقة رسول الله ﷺ غير صحيحة وأنهم على الهدى والحق مع إتيانهم بأفعال الإسلام، ولعل هذا هو الذي جعل السدويكشي يربط النفاق بالأفعال حيث جاءت منهم على غير تصديق وإذعان.

وغاية القول في هذا المقام أن الإباضية حينما يحكمون على مرتكب الكبيرة بالنفاق؛ فإنهم يجعلونه في منزلة بين منزلتي الشرك والإيمان ويساوون بينه وبين ما يحكمون به على مرتكب الكبيرة من كفر الملة. أما نفي الإباضية للمنزلة بين المنزلتين في بعض أقوالهم فمرادهم به في أن يكون بين الإيمان والكفر منزلة، فهما ضدان لا يتقابلان تضاد الحياة والموت والحب والبغض بإجماع الأئمة عندهم، وفي ذلك يقول تبغورين الإباضي فيما ينقله عنه علي بن يحيى في كتابه (الإباضية بين الفرق): "الأصل السادس: لا منزلة بين المنزلتين، وذلك أن معناه لا منزلة بين المنزلتين أي بين الإيمان والكفر، وهما ضدان كالأضداد كلها شبه الحركة والسكون والحياة والموت، وقد أجمعت الأمة في أصلهم على أن من ليس بمؤمن فهو كافر".

ولقائل أن يقول: إن هذا هو رأي الخوارج الذين تتبرأ منهم الإباضية، أي القول بأن الشخص إما أن يكون مؤمنًا بفعل الطاعات أو كافرا بارتكاب المعاصي، وقد استدل تبغورين بالآيات والأحاديث الآتية التي هي أدلة الخوارج أنفسهم الذين يكفرون أهل الذنوب كفر ملة، ومن الآيات التي استدل بها قوله تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ [التغابن:٢]، وقوله: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا [الإنسان:٣]، وقوله: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ

وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ [آل عمران: ١٠٦ - ١٠٧] وقوله تعالى: وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ [عبس: ٣٨ - ٤٢].واستدل من السنة بقوله ﷺ: ((ليس بين العبد والكفر إلا ترك الصلاة))، ((ألا لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض))، ((الرشا في الحكم كفر))... إلخ. وبما قدمناه عن الإباضية من إثباتهم للنفاق أنه منزلة بين منزلتي الشرك والإيمان وأنه لا منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان - يظهر لنا خطأ الجناوني عندما فسر نفيهم للمنزلة بين المنزلتين بأنهم ينفون وقوعها بين الشرك والإيمان وهو خلاف ما ذكره غيره من الإباضية؛ حيث يقول: "وأما قولهم: لا منزلة بين المنزلتين - أي لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الشرك - بدليل قوله تعالى: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا [الإنسان: ٣] ، أي إما مقر بالوحدانية وإما جاحد لها".

وقد قدمنا أن إثبات المنزلة بين المنزلتين يريدون به إثبات النفاق منزلة بين منزلتي الإيمان والشرك - وقد نقلناه عن الجناوني سابقا - وأن نفي تلك المنزلة إنما يقصدون به نفي وجود منزلة بين الكفر والإيمان، وبهذا يظهر تناقض الجناوني مع نفسه بالإضافة إلى خطئه في التفسير.

(باب قول الخوارج في وجوب الوعد والوعيد)

ظهر فيما سبق أن الخوارج يقولون بأن العصاة من أهل الكبائر إذا ماتوا على كبائرهم دون توبة - إنهم ليس لهم إلا مصير واحد وهو النار مخلدين فيها، وقولهم

هذا وقول المعتزلة في هذا الموضوع قول واحد وهو تخليدهم في النار، إلا أن الخوارج يرون أن عذابهم كعذاب الكفار، والمعتزلة تخالفهم في هذا وترى أن عذابهم ليس كعذاب الكفار، بل هم أقل منهم في الدرجة حتى مع خلودهم في النار. قال الأشعري: "وأجمع أصحاب الوعيد من المعتزلة أن من أدخله الله النار خلده فيها".

فالخوارج كما هو المشهور عنهم وكما تبين مما سبق بحثه أنهم من أشد الفرق الإسلامية مبالغة في مسألة ارتكاب الذنوب وإخراج أهلها من الإيمان؛ إذ أن الإيمان قول وعمل، فإذا خالف عمله الحق بارتكاب بعض الذنوب فلا بقاء لإيمانه وهو من أصحاب النار، وقد وصف الله نفسه بأنه عدل يجازي كل واحد بما عمل وهو علام الغيوب، فلا يمكن أن يكون المؤمن والكافر والطائع والعاصي والبر والفاجر في ميزانه تعالى واحدا؛ فهذا خلاف العدل الذي تنزه الله عنه وإلا كان الأمر بالإيمان والطاعة والنهي عن الكفر والمعاصي لا معنى له.

ثم قالوا: إن الله صادق، وقد قال في كتابه الكريم: إِنَّ اللهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ [آل عمران:٩]، وقال تعالى: لا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ [ق: ٢٩،٢٨]، فلا يتصور أن يخلف الله وعده أو وعيده وإلا جاز عليه القول بأنه يقول شيئا ثم يبدو له أن المصلحة في خلافه فيترك الأول، وهذا مستحيل على الله، وهو من صفات الناس لنقص عقولهم وتجدد الأمور لديهم.

كذلك فإن المعروف بداهة أن من استحق العذاب لا يستحق الثواب، ومن استحق الإحسان لا يستحق الإساءة وإلا لزم الجمع بين النقيضين، وعلى هذا فإن الناس في الدار الآخرة ينقسمون إلى قسمين: شقي وسعيد. فمن استحق الشقاء لا يستحق السعادة، ومن استحق السعادة لا يستحق الشقاء - قال تعالى فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُواْ فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاء

رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ عَطَاء غَيْرَ مَجْذُوذٍ [هود: ١٠٦ - ١٠٨]، وكذا قوله تعالى: فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ [الشورى: ٧]. إلى غير هذه الآيات التي في هذا السياق. وبهذه النظرة الضيقة "يكونون غير مراعين لآيات الرحمة والعفو، لأن الرحمة كما يقال فوق العدل، ومذهبهم هذا يؤدي إلى شيء من اليأس في ظاهر الأمر ولكنهم يقولون إن من تاب فقد نجا". وبهذا يفتحون للمذنب طريقا إلى الرحمة وأملا ضعيفا إلا أنه طريق محفوف بالمخاطر فأقل زلة قد تجعله من أهل النار. والإباضية في ذلك كبقية الخوارج يرون أن الله لا يخلف وعده ولا يبطل وعيده، كما قال صاحب كتاب (الأديان) الإباضي: "ومن اعتقاد أهل الاستقامة أن الله لا يخلف وعده ولا يبطل وعيده". ويقول علي معمر أيضا في هذه المسألة: "كما لا يجوز خلف الوعد كذلك لا يجوز خلف الوعيد". فهم مجمعون على أن الله لا يخلف وعده ولا وعيده، كما قال تعالى: مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ [ق: ٢٩].

وهذا هو استدلالهم من القرآن. واستدلوا من الشعر العربي ببيت لأحد الشعراء وهو قوله:

قوم إذا وعدوا أو أوعدوا عمروا... صدق الرواية ما قالوا بما فعلوا

وهذا ما يعبر عنه الجناوني في قوله: "وأما الوعد والوعيد فقد اتفق الموحدون كلهم على أن الله صادق في وعده ووعيده". ثم استدل بالآية السابقة وبقول الشاعر المتقدم. ويرد أبو إسحاق أطفيش على القائلين بتخلف وعد الله بأن هذا القول والقول بالبداء على الله واحد لا فرق بينهما، فقال: "والحق أنه لا دليل على تخلف وعد الله بل هو من القول بالبداء على الله". ويقول النفوسي منهم مثبتا اعتقادهم في

هذا الباب:

ودنا بإنفاذ الوعيد وحكمه... وتخليد أهل النار في النار والهون

وفيما يتعلق بوجوب الوعد والوعيد فإن أهل السنة يقولون إن إخلاف الوعد مذموم، وذلك غير إخلاف الوعيد فهو كرم وتجاوز كما يفعل أهل الشرف بعبيدهم حين يتوعدونهم ثم يعفون عنهم ويخلفون ما توعدوهم به من العقاب؛ ولهذا فقد "قال أهل السنة: وإخلاف الوعيد كرم ويمدح به بخلاف الوعد".

وقد أجاب أبو عمرو بن العلاء عمرو بن عبيد القدري حين قال له ابن عبيد: "وقد ورد من الله تعالى الوعد والوعيد والله تعالى يصدق وعده ووعيده" قال البغدادي: "فأراد بهذا الكلام أن ينصر بدعته التي ابتدعها في أن العصاة من المؤمنين خالدون مخلدون في النار" - أجاب أبو عمرو بن العلاء عن قول ابن عبيد بقوله: "فأين أنت من قول العرب: إن الكريم إذا أوعد عفا وإذا وعد وفى، وافتخار قائلهم بالعفو عند الوعيد حيث قال:

وإني إذا أوعدته أو وعدته... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

فعده من الكرم لا من الخلق المذموم". ووجوب الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب عند الإباضية لا يرجع إلى الإيجاب على الله لأن أحدا لا يوجب عليه سبحانه وتعالى شيئا بل هو مقتضى الحكمة الإلهية. فيرون وجوب الثواب والعقاب في حق الحكمة لأن الحكمة تقتضي أن يثاب المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته، ويرون أن الذين يقولون بوجوب الثواب والعقاب على الله وهم المعتزلة قد أساءوا الأدب مع ربهم لأنهم لم يحترزوا بكلمة "في حق الحكمة"، وهذا ما قاله أحد أئمتهم أبو يعقوب يوسف ابن إبراهيم الوارجلاني: "إن الله لا يجب عليه شيء لأنه لا موجب عليه، وإنما الوجوب في الحكمة، واجب عليه الثواب في حق الحكمة

والعقاب كذلك. ويقول أيضا في إيضاح وجوب الثواب والعقاب إضافة إلى ما تقدم: "وأما الصنف الثاني من المكلفين بنو آدم والجن، فهؤلاء من واجب الحكمة أن يجب لهم الأجر والثواب على الله تعالى من جهة الحكمة ومقتضاها لا من جهة إيجاب موجب". والقول بإيجاب شيء على الله فيه إساءة أدب لا يليق بجناب الله كما قال الوارجلاني أيضا يرد على الموجبين: "فالذين قالوا إن الثواب حتم على الله قد أساءوا الأدب، إنما كان ينبغي لهم أن يقولوا: حتم في واجب الحكمة" إلخ.

بعد بيان هذا الاختلاف عند الخوارج في حكم مرتكبي الذنوب أحب أن أشير إلى أن ما ذكره الدكتور عبدالحليم محمود والشيخ أبو زهرة رحمهما الله عن الخوارج، من أنهم على رأي واحد في أمر العصاة وهو حكمهم عليهم جميعا بالتكفير فيه تساهل؛ فقد رأينا كيف اختلفوا في موقفهم من أهل الكبائر بين تكفيرهم كفر ملة أو تكفيرهم كفر نعمة، وكذلك اختلف حكمهم على مرتكبي المعاصي من حيث هي كبيرة أو صغيرة ومن حيث الإصرار عليها وعدمه، وكذلك من حيث كون العصاة منهم أو من غيرهم... إلخ. فقول الدكتور عبدالحليم: "ورأيهم في مرتكب الكبيرة يتفقون جميعا عليه"، وقول الشيخ أبي زهرة: "فالخوارج يكفرون مرتكب الكبيرة ويعدونه مخلدا في النار" -لا يتفق مع تلك الأحكام المختلفة. ولعلهما استندا في هذا القول إلى الكعبي – وهو من شيوخ المعتزلة – الذي ادعى إجماع الخوارج على تكفير مرتكبي الذنوب، وكذلك ابن أبي الحديد حيث يقول: "واعلم أن الخوارج كلها تذهب إلى تكفير أهل الكبائر"، وذلك يخالف قول الأشعري: "وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلا النجدات فإنها لا تقول ذلك". ولهذا قال البغدادي: "والصواب ما حكاه شيخنا أبو الحسن عنهم، وقد أخطأ الكعبي في دعواه إجماع الخوارج على تكفير مرتكبي الذنوب منهم". ومثل هذا التعميم في إطلاق الأحكام على الخوارج ما

نراه عند القاضي عبدالجبار في ادعائه أن الخوارج جميعا لا يفرقون بين الصغيرة والكبيرة، بل يعتبرون كل الذنوب من الكبائر فيقول: "وقد أنكرت الخوارج أن يكون في المعاصي صغيرة وحكمت بأن الكل كبيرة".

وقد رأينا من قبل تفرقتهم جميعا بين الصغيرة والكبيرة وتفرقتهم كذلك بين مرتكب كل منهما في الحكم، اللهم إلا الحارثية من الإباضية.

(باب أدلة الخوارج على تكفير العصاة والرد عليها)

أ- أدلتهم من الكتاب والرد عليها:

استدل الخوارج على مذهبهم بقوله تعالى:

١ - وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ [المائدة: ٤٤].ووجه استدلالهم بالآية أنهم ادعوا شمولها للفساق لأن الفاسق لم يحكم بما أنزل الله فيجب أن يكون كافرا كما هو ظاهر الآية، "وهذا نص صريح في موضع النزاع". كما قالوا: لأن كل مرتكب للذنوب لابد وأنه قد حكم بغير ما أنزل الله فهو داخل تحت هذا الخطاب.

والرد عليهم أنا نقول لهم: إما أن يكون الشخص مستح للحكم بغير ما أنزل الله ولم يجعله له دستورا ولم يرجع إليه بالكلية؛ فهذا لا شك في كفره ولا خلاف حينئذ، وإما أن يكون الشخص غير مستحل للحكم بغير ما أنزل الله ويعترف بأن القرآن هو المرجع الوحيد للأحكام ولكنه يحكم في بعض أموره بغير ما أنزل الله فهذا لا يخرج عن دائرة الإيمان ما دام أنه غير مستحل لمخالفته الكتاب والسنة، بل يدعي أنه مسلم وأنه يطبق حكم الله ولكنه يخرج عنه أحيانا. وفي هذا يقول ابن عباس في معنى قوله تعالى: وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ... إلخ الآية: "من جحد الحكم بما أنزل الله فقد

كفر ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق". وقال أيضا: "إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه وإنه ليس كفر ينقل من الملة بل دون كفره". وقال عطاء بن أبي رباح معنى قوله تعالى: وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... هُمُ الظَّالِمُونَ... هُمُ الْفَاسِقُونَ -: "قال: كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق". وقد أورد الشوكاني في معناها عدة أقوال ومنها أن هذا الحكم "محمول على أن الحكم بغير ما انزل الله وقع استخفافا أو استحلالا أو جحدا".

وقد أجاب أبو جعفر بن أحمد عن استدلال الخوارج بالآية هذه بقوله: "وجوابنا أن هذا مما لا يصح لكم التعلق به؛ لأن صريح هذه الآية ينطق بأن من لم يحكم بجميع ما أنزل الله فهو كافر؛ لأن "ما" تقتضي العموم والاستغراق وهذا مما لا نخالفكم فيه فإنا نقول: من لم يحكم بكل ما أنزل الله فهو كافر ولكن ليست هذه حال الفاسق الذي اختلفنا فيه؛ فإنه ما من فاسق إلا وقد حكم بكثير مما أنزل الله". ثم بين وجها آخر لمعنى الآية وهو أن تكون واردة في المستحل - كما قدمنا - قال: "فيتأول الآية على ما ذكرناه أولا من أن من لم يحكم بشيء مما أنزل الله فهو كافر، وعلى أن من لم يحكم بما أنزل الله مستحلا ورادا على الله فهو كافر". ويقول القاضي عبدالجبار: "إن الآية وردت في شأن اليهود ولا شك في كفر اليهود".

وهو قول لبعض المفسرين؛ فقد أورد الطبري رَحِمَهُ اللهُ في تفسيره لهذه الآية أربعة أقوال في المراد بهذه الصفة، ونسب كل قول إلى من قال به من السلف. وهذه الأقوال الأربعة نلخصها بإيجاز فيما يلي:

القول الأول: أن لاكفر في هذا الموضع يراد به اليهود بخصوصهم لجحدهم الكثير من الأحكام التي كانت في التوراة، كحكمهم في الزانين المحصنين وكتمانهم الرجم، وقضائهم في بعض قتلاهم بدية كاملة وفي بعض بنصف الدية على حسب

هواهم، وكحكمهم في الأشراف بالقصاص وفي الأدنياء بالدية.

القول الثاني: إن الله عني بالكافرين أهل الإسلام وبالظالمين اليهود وبالفاسقين النصارى. القول الرابع: أن معنى الكفر في الآية أي "ومن لم يحكم بما أنزل الله جاحدا به، فأما الظلم والفسق فهو للمقر به".وقد قصر ابن أبي الحديد حكم الآية على اليهود فقط فقال: "والجواب أن هذا مقصور على اليهود لأن ذكرهم هو المقدم في الآية".

٢ - واستدل الخوارج على ما اعتقدوه من كفر مرتكب الذنب بقوله تعالى: فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لا يَصْلاهَا إِلاَّ الأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى [الليل:١٤ - ١٦]، ووجه استدلالهم بها أن الله تعالى قد أخبر بأن هذه النار التي تتلظى هي لشقي مكذب متول عن أمر الله، فهو فاسق والفاسق في النار، وقد بين الله تعالى أن النار أعدت للكافرين، وصاحب الكبيرة الفاسق من أهل النار وإذا كان من أهل النار فهو كافر لأنها أعدت لهم لا للمؤمنين. والجواب عن هذا: أن الله وصف هذا الذي يصلى هذه النار بأنه مكذب ومتول عن أمر الله ونهيه، ولا شك أن من كانت هذه صفته فهو كافر، ولكن هذه الصفة لا تنطبق على فاسق مصدق بآيات الله وهذا ما ننازعهم فيه، بل إن هذا الدليل هو عليهم أكثر مما هو لهم كما يرى القاضي عبدالجبار، حيث يقول جوابا عن الاستدلال بهذه الآية: "وجوابنا لا تعلق لكم بظاهر الآية؛ لأنه قال: لا يَصْلاهَا إِلاَّ الأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى [الليل: ١٥،١٦]، وليس هذا حال الفاسق فإذا لو كنا مستدلين بها عليكم لكان أولى".على أن العصاة وإن دخلوا النار بذنوبهم فإن دخولهم ليس بلازم لهم يقول الشوكاني في معنى قوله تعالى: لا يَصْلاهَا إِلاَّ الأَشْقَى: "أي لا يصلاها صليا لازما على جهة الخلود إلا الأشقى وهو الكافر، وإن صليها غيره من العصاة فليس صلية كصلية".

وقد أجاب ابن أبي الحديد وجعفر بن أحمد بجواب آخر: يقول ابن أبي الحديد: "وغير ممتنع أن يكون في الآخرة نار مخصوصة لا يصلاها إلا الذين كذبوا وتولوا، ويكون للفساق نار أخرى غيرها". ويقول جعفر بن أحمد: "وجوابنا أن الآية لا تدل على شيء مما ذهبوا إليه لأنه ذكر النار بلفظ التنكير، فصريح الخطاب يقتضي أن في جهنم نارا مخصوصة لا يصلاها إلا شقي مكذب، فمن أين أنه ليس هناك نار أخرى يصلاها الفاسق، وهذا الكلام لا يقتضي نفيها بل قد ثبت أن في جهنم طبقات ودركات، بعضها يختص بالكفار وبعضها يختص بالفساق. على أن الله تعالى وصف هذا الأشقى المذكور بصفة لا توجد في الفاسق وهو كونه مكذبا ومتوليا عن أمر الله، وهذه ليست حال الفاسق فإن كلامنا معهم في فاسق مصدق بآيات الله وهو موضع الخلاف. فأما المكذب فلا خلاف بيننا وبينهم في أنه كافر".

وهذا الجواب منهم قائم على أساس ما يراه المعتزلة من وجود نار خاصة بالفاسقين، والقول في هذا أن الله يعذب الفاسق في أي مكان أراد من النار ثم يعفو إذا شاء عنه ويدخله الجنة ولا يدخله في النار، كما تقول الخوارج ومن يرى رأيهم. وقد فسر الطبري معنى قوله تعالى: لا يَصْلاهَا إِلاَّ الأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى [الليل: ١٥،١٦]: "أي الذي كذب بآيات الله وأعرض عنها ولم يصدق بها". وعلى هذا فإن الفاسق ليس ممن كذب بآيات ربه وأعرض عنها ولم يصدق بها؛ فإن هذا كافر وهو ما وردت الآية فيه بخلاف الفاسق فإنه لا زال تحت كلمة الإسلام وتحت مشيئة الله تعالى.

٣ - واستدل الخوارج بقوله تعالى: ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلاَّ الْكَفُورَ [سبأ:١٧]، ووجه استدلالهم بالآية: أن صاحب الكبيرة لابد أن يجازى وقد أخبر تعالى أنه لا يجازى إلا الكافر، والفاسق ثبتت مجازاته عندهم فيكون كافرا

بثبوت الجزاء، فلا فرق بينهما.

ومفهومهم لهذا الدليل مردود عليهم؛ إذ أنه ينتقض بأن الله يجازي الأنبياء والمؤمنين وليسوا كفارا، وبأن الآية كانت تعقيبا لبيان ذلك العقاب الذي حل بأهل سبأ وهو عقاب الاستئصال وهذا ثابت للكفار كما أوضحت الآية. يقول ابن أبي الحديد: "والجواب أن المراد بذلك: وهل نجازي بعقاب الاستئصال إلا الكفور؛ لأن الآية وردت في قصة سبأ لكونهم استؤصلوا بالعقوبة".وفي هذا يقول أيضا جعفر بن أحمد: "ظاهر الآية يقتضي أن المجازاة لا تثبت إلا لمن هو كافر وقد أجمعنا على خلافه؛ فإن الأنبياء والمؤمنين يجازون وليسوا بكفار" - إلى أن قال: "فمتى قالوا إنا أثبتنا مجازاة الأنبياء والمؤمنين بدلالة أخرى، قلنا: فنحن أيضا نثبت مجازاة الفساق بدلالة أخرى، فأما هذه الآية فإنها محمولة عندنا على عقاب الاستئصال وفيه وردت، فإن الله تعالى ذكرها في آخر قصة سبأ وعقب بها حكاية حالهم وما جرى لهم وعليهم".

٤ - واستدلوا بقوله تعالى: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ [آل عمران: ١٠٦]، ووجه استدلالهم بذلك أن مسودي الوجوه هم الكفرة، والفساق ليسوا ممن ابيضت وجوههم فيلحقون بمن اسودت وجوههم وهم الكفرة بدليل أن الله قسم المكلفين إلى قسمين: قسم ابيضت وجوههم فهم مؤمنون في الجنة، وقسم اسودت وجوههم فهم كفار في النار، خصوصا وأن الله قد نص على كفرهم وهذا ما يثبت أن الفاسق كافر.

والحقيقة أن هذه الآية لا تدل على الحصر المانع من وجود قسم آخر وذلك لما يأتي:

١ - إن ذكر فريقين بخصوصهما لا يدل على الحصر ونفي ما عداهما كما يشهد لهذا آيات من القرآن الكريم، كقوله تعالى: وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاء فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللهُ مَا يَشَاء [النور: ٤٥]، فالآية لا تدل على حصر جميع المخلوقات فيها، بل قد ثبت بالمشاهدة أن فيه دوابًا تمشي على أكثر من أربع، فتخصيص الآية بذكر هذين الفريقين لا ينفي وجود فريق ثالث وهم العصاة من المؤمنين، ويكون عذابهم غير عذاب الكفار الأصليين أو المرتدين المخلدين في النار.

٢ - إن الله تعالى ذكر في هذه الآية المرتدين بعد إيمانهم ولم يذكر بقية أصناف الكفار من يهود ونصارى ووثنيين وغير هؤلاء من أناف الكفار، فهي ليست حاصرة لأصناف الكفار، فضلا عن أن تكون حاصرة لأصناف الناس بصفة عامة في المؤمنين والكافرين فقط. وقول جعفر بن حمد: "وجوابنا أن هذه الآية لا تدل على شيء مما ذهبوا إليه ولا تبين عن موضع الخلاف؛ لأن غاية ما فيها أنه ذكر فريقين موصوفين بصفتين، وذلك لا يقتضي نفي ما عداهما من ثالث ورابع؛ لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداهما" - إلى أن يقول: "فبان أن تخصيص الله تعالى بهذين الفريقين بالذكر لا يقتضي نفي ما عداهما؛ فيجوز على هذا أن يكون الفسقة فريقا ثالثا يوكون حكمهم المصير إلى النار وإن لم يذكرهم في هذه الآية، بل قد ذكرهم في آيات أخر ولا يدل على كفرهم، على أن الله تعالى ما ذكر في هذه الآية من الكفار إلا المرتدين بعد الإسلام بدليل قوله تعالى: أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ، ولم يذكر فيها الكافر الأصلي كالملحد والوثني واليهودي والنصراني، فإذا لم يكن تخصيصه للمرتدين بالذكر دلالة على نفي من عداهم من أهل الكفر ولا على دخولهم في جملة الكفار".وقال القاضي عبدالجبار مجيبا عن هذا الاستدلال ورادا على الخوارج

قولهم: "ثم نقول لهم: ليس في تخصيص الله تعالى بعض مسودي الوجوه بالذكر ما يدل على أن لا مسودي الوجوه غيره، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه".

٥ - واستدلوا بقوله تعالى: فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيهْ، وقوله: وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهْ [الآيات الحاقة ١٩ - ٢٥].

ويقوم استدلالهم بهذه الآيات ونحوها على أن الله تعالى قسم الناس إلى قسمين: القسم الأول يؤتى كتابه بيمينه وهم المؤمنون، والقسم الآخر يؤتى كتابه بشماله وهم الكافرون، والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه بل بشماله فإذ هو كافر. ويرد عليهم بأن الله ذكر فريقين ثم وصفهما بهذه الصفات فلا يمنع أن يكون هناك فريق آخر لم يذكره له صفة أخرى وهم الفساق، ثم إن قوله تعالى فيما بعد في شأن من أوتي كتابه بشماله: إِنَّهُ كَانَ لا يُؤْمِنُ بِاللهِ الْعَظِيمِ [الحاقة: ٣٣] يدل على أنه غير مؤمن وهذا لا شك في كفره، ولا خلاف، وإنما الخلاف في الفاسق المؤمن بالله والذي يعترف بأن الله سبحانه سيجازيه على أعماله ولا يجحد تحريمها وإنما غلبت عليه شهوته، وهذا ما لم تذكره الآية، وهو تحت المشيئة.

٦ - واستدلوا بقوله تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ [التغابن: ٢] على أن الله تعالى حصر الناس في هذين القسمين إما مؤمن أو كافر، وقد امتدح المؤمنين وذم الكفار، والفساق ليسوا من القسم الممدوح وهم المؤمنون، فإذا هم من القسم الآخر المذموم وهم الكفار، ولأن الفاسق ليس بمؤمن فيكون كافرا.

ويرد عليهم:

١ - بما تقدم في قوله تعالى: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ من أن التخصيص لا

ينفي ما عدا المخصص وإثبات الصنفين لا يدل على نفي الثالث.

٢ - أن الآية واردة على سبيل التبعيض بمن أي أن بعضكم كافر وبعضكم مؤمن، وهذا لا شك في وقوعه إلا أن أهل الكبائر لم يذكروا هنا كما يدعي الخوارج. يقول جعفر بن أحمد: "وهذا لا يمنع من أن يكون بعض منهم فاسقا، ألا تر أنه لو ذكره عقب قوله: وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ لم يكن مناقضا في الكلام. ولو كان تخصيصه لمن ذكره يدل على نفي من عداه لكان متى ذكر الفاسق مناقضا، وهذا مما لا شك في فساده". ويقول الملطي في بيان احتجاجهم بالآية مع قوله تعالى: وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ [المائدة: ٥] وقوله: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا [الإنسان: ٣]، وما رد من أمثال هذه الآيات إنهم يقولون: "لم يجعل الله بين الكفر والإيمان منزلة ثالثة، ومن كفر وحبط عمله فهو مشرك والإيمان رأس الأعمال وأول الفرائض في عمل، ومن ترك ما أمره الله به فقد حبط عمله وإيمانه ومن حبط عمله فهو بلا إيمان والذي لا إيمان له مشرك كافر". وقد رد عليهم الملطي بأن الفاسق له منزلة بين الإيمان والكفر، واستدل بآية القذف وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ [النور: ٤]، ثم قال: "فهم فساق لا مؤمنون ولا كافرون - وهو رأي المعتزلة - كما قال الله ﷻ وأجمعت عليه الأمة، مجمعة على اسم الفسق لأهل الكبائر".

ونود هنا أن ننبه إلى أننا إذا كنا قد رددنا على احتجاج الخوارج بالآيات السابقة بأنها لا تمنع وجود قسم ثالث وهم الفاسقون؛ فنحن لا نقول بقول من نقلنا عنهم في رد الاحتجاج بهذه الآيات بأن هؤلاء الفاسقين في منزلة بين المنزلتين؛ منزلتي الإيمان والكفر، فذلك أصل المعتزلة لا نقول به، وإنما نقول بأن هؤلاء الفاسقين فريق غير كاملي الإيمان، فهم كفار وغير كاملي الإيمان، بل يقال لأحدهم: إنه مؤمن بإيمانه

فاسق بكبيرته، وأنهم من الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا.

٧ - ومما استدلوا به على تكفير مرتكبي الكبائر أن تارك الحج - وهو مرتكب للكبيرة بتركه الحج - وقد سماه الله كافرا فقال تعالى: وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ [آل عمران: ٩٧].

ووجه استدلالهم بهذه الآية أنهم قالوا إن الله تعالى قد نص على أن تارك الحج كافر، وهذا الاستدلال لا يسلم لهم وذلك لأن الآية مجملة فيها احتمال أنه يريد تارك الحج، وفيها احتمال أنه يريد تارك اعتقاد وجوبه لأن الله تعالى لم يذكر الترك، فلم يقل: "ولله على الناس حج البيت ومن تركه فقد كفر"، وإنما بين أن الحج واجب على المستطيع، ثم أثبت أن من كفر بالله فالله غني عنه. أويكون المراد به ترك الحج مستحلا لتركه فهو كافر وهذا لا شك في كفره. وهذا ما أجاب به كثير من العلماء عن هذه الشبهة من شبه الخوارج في تكفير أهل الذنوب. يقول جعفر بن أحمد: "هذه الآية لا تدل على ما راموه لأنه لا ذكر فيها لترك الحج ولا لذكر تاركه، وإنما ذكر الله تعالى فيها أن من كفر فإن الله غني عنه وبين فيها وجوب الحج على من استطاع إليه سبيلًا، فإن أوجبوا تعليق آخر الآية بأولها ودأبوا على ذلك لم يضرنا تسليمه، فإن المذكور في أول الآية هو وجوب الحج لأن لفظة "على" موضوعة للإيجاب، ولا شك أن من لم يعترف بوجوب الحج ولم يقر بلزومه فهو كافر، وهذه ليست حال الفاسق، فإن الخلاف واقع بيننا وبينهم في فاسق أقر بوجوب الحج ولم يفعله. وليس في هذا ذكر حكم هذا". وقد أجاب الطبري عن معنى الآية بقوله: "يعني بذلك جل ثناؤه: ومن جحد ما ألزمه الله من فرض حج بيته فأنكره وكفر به؛ فإن الله غني عنه وعن حجه وعمله وعن سائر خلقه من الجن والإنس". وقد ذكر أقوالا أخرى إلا أن هذا القول هو أجمعها.

ويقول الأستاذ أبو زهرة في الرد على الخوارج في استدلالهم بهذه الآية: "وآية الحج ليس الكفر وصفا لمن لم يحج، إنما الكفر فيها لمن أنكر فريضة الحج".وقال في تفنيد تلك الأدلة التي استدل بها الخوارج: "وكل هذه الدلائل تمسك بظواهر النصوص، وأكثرها كان الحديث فيه عن مشركي مكة فهي أوصاف لهم".

ب- أدلة الخوارج من السنة والرد عليها: قدمنا فيما مضى أدلة الخوارج من القرآن الكريم على بدعتهم في تكفير العصاة من أهل الذنوب، والآن سنستعرض أدلتهم من السنة النبوية مع إبطال ما استدلوا به ورد شبهاتهم حول الأحاديث التي استندوا إليها في تلك البدعة.

ومن هذه الأحاديث:١ - حديث أبي هريرة رضي الله عنه ولفظه عند البخاري ((أن رسول الله ﷺ قال: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن)). فقد فهم الخوارج من هذا الحديث نفي الإيمان عن مرتكبي هذه المعاصي نفيا تاما، وإذا نفي عنهم الإيمان فإنهم يكونون من الكفار ذلك أن الكفر والإيمان نقيضان إذا انتفى أحدهما ثبت الآخر. والواقع أن قوله ﷺ: ((لا يزني الزاني حين يزني.. إلخ)) - جاء مقيدا لنفي الإيمان بحين مواقعة الزنا، ومقتضاه كما يقول ابن حجر: "أنه لا يستمر بعد فراغه" قال: "وهذا هو الظاهر".

ويؤيد هذا ما ورد من روايات كثيرة عن ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهما تفيد رفع الإيمان عن الشخص المقترف لجريمة الزنا في حالة مواقعته له ويكون فوقه كالظلة، فإذا أقلع عاد إليه. وهذا المعنى على فرض أن الحديث لا كلام في صحته، بينما الواقع أن فيه كلاما كثيرا للعلماء، قال الطبري: "اختلف الرواة في أداء لفظ هذا الحديث وأنكر بعضهم أن يكون ﷺ قاله".ويرى ابن حجر أن الحديث مصروف عن

ظاهره وذلك لاختلاف الحكم في حد الزنا وتنوعه، فقال: "ومن أقوى ما يحمل على صرفه عن ظاهره إيجاب الحد في الزنا على أنحاء مختلفة، في حق الحر المحصن والحر البكر وفي حق العبد، فلو كان المراد بنفي الإيمان ثبوت الكفر لاستووا في العقوبة؛ لأن المكلفين فيما يتعلق بالإيمان والكفر سواء".

ويذكر النووي أن "هذا الحديث مما اختلف العلماء في معناه"، ثم يذكر أن الصحيح من هذه المعاني هو نفي أن يكون الفاعل كامل الإيمان ولا عبرة عنده بتلك الاختلافات، "فالقول الصحيح الذي قاله المحققون أن معناه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان".ثم يذكر أن السبب الحامل له على هذا التأويل ورود نصوص كثيرة تشهد بخلافه فيقول: "وإنما تأولناه على ما ذكرناه لحديث أبي ذر وغيره: ((من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق)). وحديث عبادة بن الصامت الصحيح المشهور: ((أنهم بايعوه ﷺ على أن لا يسرقوا ولا يزنوا ولا يعصوا... إلى آخره. ثم قال لهم ﷺ: فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن فعل شيئا من ذلك فعوقب في الدنيا فهو كفارته، ومن فعل ولم يعاقب فهو إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه)). فهذان الحديثان مع نظائرهما في الصحيح، مع قول الله ﷻ: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء [النساء: ٤٨]، مع إجماع أهل الحق على أن الزاني والسارق والقاتل وغيرهم من أصحاب الكبائر غير الشرك لا يكفرون بذلك بل هم مؤمنون ناقصوا الإيمان، إن تابوا سقطت عقوبتهم وإن ماتوا مصرين على الكبائر كانوا في المشيئة فإن شاء الله تعالى عفا عنهم وأدخلهم الجنة أولا، وإن شاء عذبهم ثم أدخلهم الجنة. وكل هذه الأدلة تضطرنا إلى تأويل هذا الحديث وشبهه".

وهذا التأويل كما يقول: "ظاهر سائغ في اللغة مستعمل فيها كثيرا"، وهناك أقوال

للعلماء في تأويله تلمسوها باجتهادهم وهي محتملة إلا أن بعضها غلط، قال النووي ينبغي تركه فقد "تأول بعض العلماء هذا الحديث على من فعل ذلك مستحلا له مع علمه بورود الشرع بتحريمه"، وبعضهم قال: "ينزع منه اسم المدح الذي يسمى به أولياء الله المؤمنين، ويستحق اسم الذم فيقال: سارق، وزان، وفاجر، وفاسق".

"وحكي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن معناه ينزع منه نور الإيمان، وقال المهلب: ينزع منه بصيرته في طاعة الله تعالى، وذهب الزهري إلى أن هذا الحديث وما أشبهه يؤمن بها ويمر على ما جاءت ولا يخاض في معناها وإنا لا نعلم معناها. وقال: أمروها كما أمرها من قبلكم". وقال النووي بعد أن أورد تلك الآراء: "وقيل في معنى الحديث غير ما ذكرته مما ليس بظاهر بل بعضها غلط فتركتها، وهذه الأقوال التي ذكرتها في تأويله كلها محتملة والصحيح في معنى الحديث ما قدمناه أولًا".

وقد زاد ابن حجر فذكر أقوالا منها:

١ - أن هذا الحديث "خبر بمعنى النهي"، والمعنى: لا يزنين مؤمن ولا يسرقن مؤمن. وقد أخرجه الطبري من طريق محمد بن زيد بن واقد بن عبدالله بن عمر.

٢ - "أن يكون بذلك منافقا نفاق معصية لا نفاق كفر"، ويعزى هذا الرأي إلى الأوزاعي.

٣ - أن معنى نفي كونه مؤمنا أنه شابه الكافر في عمله.

٤ - معنى قوله ليس بمؤمن أي ليس بمستحضر في حالة تلبسه بالكبيرة جلال من آمن به.

٥ - معنى نفي الإيمان نفي الأمان من عذاب الله.

٦ - أن المراد به الزجر والتنفير ولا يراد ظاهره.

٧ - أنه يسلب الإيمان حال تلبسه بالكبيرة، فإذا فارقها عاد إليه. وقد تبين

المازري فائدة هذه التأويلات بأنها "تدفع قول الخوارج ومن وافقهم من الرافضة أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار إذا مات من غير توبة، وكذا قول المعتزلة إنه فاسق مخلد في النار؛ فإن الطوائف المذكورين تعلقوا بهذا الحديث وشبهه وإذا احتمل ما قلناه اندفعت حجتهم".وقد أشار ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ إلى الجمع بين حديث: ((لا يشرب الخمر وهو مؤمن))، وبين قوله ﷺ في رجل يسمى عبدالله ويلقب حمارا كان يشرب الخمر، فلما جلده رسول الله ﷺ قال رجل من القوم: اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به فقال النبي ﷺ: ((لا تلعنوه فوالله ما علمت أنه يحب الله ورسوله)) : أن المراد به – كما قال ابن حجر – نفي كمال الإيمان لا أنه يخرج عن الإيمان جملة.٢ – واستدل الخوارج على تكفير أهل الذنوب بما ورد في الأحاديث التي يدل ظاهرها على تكفير المسلمين المتقاتلين فيما بينهم، وذلك كما جاء في حديث جابر بن عبدالله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ قال في حجة الوداع: ((لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض))، فحملوه على أنه وارد في تكفير الموصوفين بما ذكر.

وللعلماء في معنى هذا الحديث سبعة أقوال وهي:

١ – أن ذلك كفر في حق المستحل بغير حق.

٢ – أن المراد كفر النعمة وحق الإسلام.

٣ – أنه يقرب من الكفر ويؤدي إليه.

٤ – أنه فعل كفعل الكفار.

٥ – المراد حقيقة الكفر، ومعناه لا تكفروا بل دوموا مسلمين.

٦ – حكاه الخطابي وغيره أن المراد بالكفار المتكفرون بالسلاح، وهذا بعيد فيما يظهر.٧ – وهو للخطابي أيضا أن معناه لا يكفر بعضكم بعضا فتستحلوا قتال بعضكم بعضا.وقد رجح النووي من تلك الأقوال القول الرابع وهو أن فعل القتل

يشبه فعل الكفار، ويقول ابن حزم أن الحديث على ظاهره وإنما في هذا اللفظ النهي على أن يرتدوا بعده إلى الكفر فيقتتلوا في ذلك فقط، وليس في هذا اللفظ أن القاتل كافر".

وهذا - حسب ما ظهر لي- هو أحسن الأقوال وأقربها إلى معنى الحديث أي أن المنع متوجه إلى النهي عن أن يرتدوا إلى الكفر، الذي يترتب عليه ضرب بعضهم رقاب بعض لعدم المانع لهم حينئذ وهو الإسلام. ومثل قول ابن حزم في القوة الأول والسابع من الأقوال التي ذكرها النووي رَحِمَهُ اللَّهُ.

وقول الخوارج بتكفير المتقاتلين غير سديد، فقد سمى الله المتقاتلين من المؤمنين إخوانا مع أنهم من أهل الكبائر بتلك المقاتلة، فقال تعالى مخاطبا جميع المؤمنين بما فيهم القتلة: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ [البقرة: ١٧٨].

فقد خاطب الله الناس بوجوب القصاص واصفا لهم جميعًا بالإيمان بما فيهم القتلة، وقد نص تعالى في هذه الآية على أن القاتل الذي وجب عليه القصاص وولي المقتول أخوان، وقد سمى المتقاتلين مؤمنين بقوله تعالى: وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا [الحجرات:٩]، وقوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ [الحجرات:١٠].٣ - واستدلوا أيضًا بحديث عبدالله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: ((سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)).

يطلق الفسق في الشرع على الخروج عن الطاعة. والسباب من الأمور القبيحة وأقبح ما يكون إذا كان بغير حق فإنه "حرام بإجماع الأمة وفاعله فاسق كما أخبر

النبي ﷺ".

قال النووي: "وأما قتاله بغير حق فلا يكفر به عند أهل الحق كفرا يخرج به من الملة كما قدمناه في مواضع كثيرة إلا إذا استحله، فإذا تقرر هذا فقيل في تأويل هذا الحديث أقوال:

أ- أنه في المستحل.

ب- أن المراد كفر الإحسان والنعمة وأخوة الإسلام لا كفر الجحود.

ج- أنه يؤول إلى الكفر بشؤمه.

د- أنه كفعل الكفار. ٤ - واستدل الخوارج بقوله ﷺ: ((أيما امرىء قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه))، وما ورد في معناه من أحاديث، مذهب السلف أهل الحق أنه لا يكفر المسلم بالمعاصي والسباب نوع من أنواع المعاصي، ولهذا فقد ذكر النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن "هذا الحديث مما عده بعض العلماء من المشكلات من حيث أن ظاهره غير مراد". ثم ذكر أوجهًا لتأويله وهي:

١ - أن يكون الحديث واردًا في حق من استحل تكفير أخاه المسلم معتقدًا ذلك.

٢ - أن يكون المراد رجوع معصية تكفيره ونقيصته عليه هو. ٣ - التحذير من أن يسترسل الشخص في مثل هذا القول فيؤول به إلى الكفر؛ لأن المعاصي كما قيل بريد الكفر. ٤ - واستدل الخوارج على تكفير مرتكبي الكبائر بحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا فيها أبدًا، ومن شرب سمًا فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدًا فيها أبدًا، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا)).

قال النووي: "وأما قوله ﷺ فهو في نار جهنم خالدا مخلدًا فيها أبدًا فقيل فيه أقوال:

١ - أنه محمول على من فعل ذلك مستحلا مع علمه بالتحريم، فهذا كافر وهذه عقوبتهم.

٢ - أن المراد بالخلود طول المدة والإقامة المتطاولة لا حقيقة الدوام كما يقال: خلد الله ملك السلطان.٣ - أن هذه جزاؤه ولكن تكرم سبحانه وتعالى فأخبر أنه لا يخلد في النار من مات مسلمًا". وأهل السنة على أن قاتل نفسه ليس بكافر كما في حديث جابر ﵁: ((أن الطفيل بن عمرو الدوسي أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، هل لك في حصن حصين ومنعة، قال: حصن كان لدوس في الجاهلية، فأبى ذلك النبي ﷺ للذي ذخر الله للأنصار". فلما هاجر النبي ﵇ إلى المدينة هاجر إليه الطفيل بن عمرو وهاجر معه رجل من قومه، فاجتووا المدينة فمرض فجزع فأخذ مشاقص له فقطع بها براجمه، فشخبت يداه حتى مات، فرآه الطفيل بن عمرو في منامه فرآه وهيئته حسنه ورآه مغطيًا يديه، فقال له: ما صنع بك ربك فقال: غفر لي بهجرتي إلى نبيه ﵇. فقال: ما لي أراك مغطيًا يديك، قال: قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت، فقصها الطفيل على رسول الله ﷺ: اللهم وليديه فاغفر)). قال النووي: إن في الحديث "حجة لقاعدة عظيمة لأهل السنة أن من قتل نفسه أو ارتكب معصية غيرها ومات من غير توبة فليس بكافر ولا يقطع له بالنار، بل هو في حكم المشيئة"، قال: "وهذا الحديث شرح للأحاديث التي قبله الموهم ظاهرها تخليد قاتل النفس وغيره من أصحاب الكبائر".

* * *

الفهرس

(باب ذكر الماتريدية) ٣

١ - التعريف بمؤسس الماتريدية. ٣

* مصنفاته ٥

الثاني: علم الكلام ٥

الثالث: أصول الفقه ٧

* شيوخه وتلاميذه ٨

* ثانيا: تلاميذه ٩

(باب أهم آراء الماتريدي إجمالا) ١٠

قدرة ممكنة: وهي ما يسميها: لسلامة الآلات وصحة الأسباب. ١١

(باب أسباب انتشار الماتريدية) ١٢

انتشرت الماتريدية في بقاع الأرض شرقها، وغربها لأسباب أهمها ما يلي: ١٢

(باب توحيد الربوبية والألوهية عند الماتريدية) ١٧

(باب مذهب الماتريدية في الأسماء والصفات الحسنى) ٣١

(باب ما تثبت به النبوة عند الماتريدية) ٧٧

(باب مراتب القضاء والقدر عند الماتريدية) ٨٤

(باب مذهب الماتريدية في أفعال العباد) ٨٧

(باب مذهب الماتريدية في القدرة والاستطاعة) ٩١

(باب مذهب الماتريدية في التكليف بما لا يطاق) ٩٣

(باب مباحث الإيمان عند الماتريدية) ٩٥

(باب زيادة الإيمان ونقصانه عند الماتريدية) ١٠٠

(باب الاستثناء في الإيمان عند الماتريدية) ١٠٢

(باب الفرق بين الإيمان والإسلام عند الماتريدية) ١٠٣

(باب حكم إيمان المقلد عند الماتريدية) ١٠٨

(باب حكم مرتكب الكبيرة عندالماتريدية) ١١٢

(باب الرد على الماتريدية في عدم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة) ١١٤
(باب الرد على تفويض الماتريدية للصفات) ١٥٩
(باب الرد على الماتريدية في تعطيل صفة العلو) ٢٠٦
(باب الرد على الماتريدية في تعطيلهم لصفة استواء الله تعالى على عرشه) ٢٤٣
(باب الرد على الماتريدية في تعطيلهم لصفة النزول) ٢٥٧
تنبيه: ٢٦٥
(باب الرد على الماتريدية في تعطيلهم لصفة اليدين) ٢٧١
فنقف فيها مع الماتريدية وقفات: ٢٧٤
(باب الرد على الماتريدية في تعطيلهم لصفة الكلام) ٢٨٠
(باب ذكر الخوارج) ٣١٢
هل للخوارج مصنفات تحمل آراءهم ؟ ٣١٣
(باب التعريف التعريف بالخوارج) ٣١٤
(باب نشأة الخوارج) ٣١٦
(باب أسماء الخوارج) ٣٢٢
١ - الخوارج ٣٢٢
٢ - الحرورية ٣٢٣
٣ - الشراة ٣٢٤
٤ - المارقة ٣٢٥
٥ - المحكمة ٣٢٦
٦ - النواصب ٣٢٦
٧ - أهل النهروان ٣٢٦
٨ - المكفِّرة ٣٢٧
٩ - السبئية ٣٢٧
١٠ - الشكاكية. ٣٢٧
(أسباب خروج الخوارج) ٣٢٧

المبحث الأول: النزاع حول الخلافة ٣٢٨
المبحث الثاني: قضية التحكيم ٣٣١
المبحث الثالث: جور الحكام وظهور المنكرات بين الناس ٣٣٧
المبحث الرابع: العصبية القبلية ٣٤٥
المبحث الخامس: العامل الاقتصادي ٣٥٠
المبحث السادس: الحماس الديني ٣٥٣
(باب فرق الخوارج) ٣٥٤
المبحث الأول: نشأة فرق الخوارج وأسبابها ٣٥٤
المطلب الأول: المحكمة ٣٦٠
المطلب الثاني: الأزارقة ٣٦١
المطلب الثالث: النجدات ٣٦٣
المطلب الرابع: الإباضية ٣٦٦
الفرقة الأولى: النكار: ٣٧١
الفرقة الثانية: النفاثية: ٣٧٢
وأهم ما أثاره من آراء: ٣٧٢
الفرقة الثالثة: الخلفية: ٣٧٣
الفرقة الرابعة: الحسينية: ٣٧٣
الفرقة الخامسة: السكاكية: ٣٧٤
الفرقة السادسة: الفرثية: ٣٧٤
المطلب الخامس: البيهسية ٣٨٠
المطلب السادس: الصفرية ٣٨١
(باب صفات الخوارج) ٣٨٤
المبحث الأول: شجاعتهم وسرعة اندفاعهم ٣٨٤
المبحث الثاني: مبالغتهم في العبادة والزهد ٣٨٥
المبحث الثالث: فصاحتهم وقوة تأثيرهم ٣٨٨

المبحث الرابع: صدقهم في الحديث ٣٨٩
المبحث الخامس: ميلهم إلى الجدل وقوتهم فيه.. ٣٨٩
(باب موقف الخوارج من العقل) ٣٩١
(باب الخوارج بين ظاهر النص والتأويل) ٣٩٥
هل الخوارج يقولون بالتأويل أم بظاهر النص فقط؟ ٣٩٥
تعريفه في الاصطلاح: عند السلف له معنيان: ٣٩٥
(باب قول الخوارج في صفات الله تعالى).. ٤٠٣
(باب قول الخوارج في رؤية الله تعالى) ٤١٠
(باب قول الخوارج في القول بخلق القرآن).. ٤٢٠
(باب قول الخوارج في القدر) ٤٢٥
الخوارج في مسألة القدر ثلاث طوائف: ٤٢٥
(باب قول الخوارج في وجود الجنة والنار الآن) ٤٢٩
(باب قول الخوارج في عذاب القبر) ٤٤٤
(باب قول الخوارج في الشفاعة).. ٤٥٢
(باب قول الخوارج في الميزان) ٤٥٦
(باب قول الخوارج في الإيمان) ٤٦٧
في بيان حقيقة الإيمان عند الخوارج نجد أن لهم في ذلك اتجاهين.. ٤٦٧
(باب قول الخوارج في زيادة الإيمان ونقصه).. ٤٨٦
(باب قول الخوارج في العلاقة بين الإسلام والإيمان) ٥٢٣
(باب قول الخوارج في مرتكبي الذنوب) ٥٢٦
المطلب الأول: الحكم بتكفير العصاة كفر ملة ٥٢٦
المطلب الثاني: الحكم بتكفير العصاة كفر نعمة.. ٥٣٣
أدلتهم:.. ٥٣٤
(باب حقيقة القول بالمنزلة بين المنزلتين عند الإباضية).. ٥٤١
(باب قول الخوارج في وجوب الوعد والوعيد).. ٥٤٤

(باب أدلة الخوارج على تكفير العصاة والرد عليها) ٥٤٩
أ- أدلتهم من الكتاب والرد عليها: ٥٤٩
الفهرس ٥٦٥

